The Prophets, the Priesthood, and the Image of God (Gen 1,26-27)*

There are three divine image passages in the Book of Genesis (Gen 1,26-27; 5,1-3; 9,6), often attributed to the composition of the Priestly Writer. The most famous of these is the articulation in Gen 1,26-27: "Let us make humankind in our image, according to our likeness [...] And God created humankind in God's image, in the image of God, God created them; male and female God created them" (selected) [1]. The interpretation of this passage remains disputed [2].

The verses are enigmatic and have invited a virtual plethora of interpretations. The main debate focuses on whether the phrase refers to the physical likeness of the deity, "[hu]man as the statue of God" [3], and on how the bestowal of the image grants a function to human

* An early draft of this article was presented at the Biblical Prophecy and Its Reception Conference hosted by Bar-Ilan University, 9-11 June 2015. I would like to thank the conference organizers and participants for the valuable discussion and comments.

[1] I refrain from using pronouns for the deity because studies of metaphor have shown that they supply images that can become fixed; see Z. Kövecses, *Metaphor: A Practical Introduction* (Oxford [2]2010) 26.

[2] Reviews include D.J.A. Clines, "Humanity as the Image of God", *TynB* 19 (1968) 53-103; P.A. Bird, "Male and Female He Created Them: Gen 1,27b in the Context of the Priestly Account of Creation", *HTR* 74 (1981) 129-159; G.A. Jónsson, *The Divine Image.* Genesis 1,26-28 in a Century of Old Testament Research (CBOT 26; Lund 1988); J.F. Kutsko, *Between Heaven and Earth.* Divine Presence and Absence in the Book of Ezekiel (BJS 7; Winona Lake, IN 2000) 59-70; W.R. Garr, *In His Own Image and Likeness.* Humanity, Divinity, and Monotheism (CHANE 15; Leiden 2003); C.L. Crouch, "Genesis 1,26-27 as a Statement of Humanity's Divine Parentage", *JTS* 61 (2010) 1-15; S.L. Herring, *Divine Substitution.* Humanity as the Manifestation of Deity in the Hebrew Bible and the Ancient Near East (FRLANT 247; Göttingen 2013) 88-95.

[3] H. Niehr, "In Search of Yhwh's Cult Statue in the First Temple", *The Image and the Book.* Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East (ed. K. van der Toorn) (CBET 21; Leuven 1997) 73-96, here 93. Cf. P. Humbert, "L''imago Dei' dans l'Ancien Testament", *Études sur le récit du paradis et de la chute dans la Genèse* (Mémoires de l'Université de Neuchâtel 14; Neuchâtel 1940) 153-175; M. Weinfeld, *Deuteronomy 1–11* (AB 5; New York 1991) 198-209; S.D. Moore, "Gigantic God: Yahweh's Body", *JSOT* 70 (1996) 92-95; T. Poddella, *Das Lichtkleid JHWHs.* Untersuchungen zur Gestalthaftigkeit Gottes im Alten Testament und seiner altorientalischen Umwelt (FAT 2/15; Tübingen 1996) 252-259; J.C. de Moore, "The Du-

BIBLICA 97.3 (2016) 321-341

beings who exercise rule or dominion on behalf of the deity [4]. Less attention, especially in recent years, has focused on metaphorical or moral interpretations [5]. A separate debate has arisen with respect to the question of the relationship of the first *imago Dei* passage to the prophetic literature. When the passage is perceived to contain a reference to the actual form of the deity or even a divine body, the thought of Genesis 1 agrees well with how God is depicted in the Books of Isaiah (Isaiah 6) and Ezekiel (Ezekiel 1). Concomitantly, it is felt that the ideology has little in common with attitudes towards iconography found in the collection known as Second Isaiah, as evidenced by the incomparability and the "Polemic Against the Idol" passages (hereafter PAI) [6] found therein. Close analysis of expressions of aniconism in the prophetic literature offers new evidence with which to reconsider the question of commonality and difference between the first *imago Dei* passage in Genesis and the prophetic literature [7].

---

ality of God and Man: Genesis 1:26-27 as P's Interpretation of the Yahwistic Creation Account", *Intertextuality in Ugarit and Israel* (ed. J.C. DE MOOR) (OTS 40; Leiden 1998) 112-125; M.S. SMITH, *The Origins of Biblical Monotheism.* Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts (Oxford 2001) 171; B.D. SOMMER *The Bodies of God and the World of Ancient Israel* (Cambridge 2009) 69-70.

[4] H. WILDBERGER "Das Abbild Gottes: Gen 1,26-30 (1. Teil)", *TZ* 21 (1965) 246-252; G. VON RAD, *Genesis: A Commentary* (trans. J.H. MARKS) (OTL; Philadelphia, PA 1972) 59-60; R. DAVIDSON, *Genesis 1–11* (CBC; Cambridge 1973) 25; B. JACOB, *The First Book of the Bible: Genesis* (trans. and eds. E.I. JACOB – W. JACOB) (New York 1974) 10; B. VAWTER, *On Genesis: A New Reading* (New York 1977) 57-59; W. GROSS, "Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Kontext der Priesterschrift", *TQ* 161 (1981) 244-264; N.M. SARNA, *Genesis* (JPS Torah Commentary; Philadelphia, PA 1989) 12-13; G.J. WENHAM, *Genesis 1–15* (WBC 1A; Dallas, TX 1987) 153-154; W. GROSS, "Die Gottebenbildlichkeit des Menschen nach Gen 1,26.27 in der Diskussion des letzten Jahrzehnts", *BN* 68 (1993) 35-48.

[5] On pre-critical interpretation, see G.A. ROBBINS, *Genesis 1–3 in the History of Exegesis.* Intrigue in the Garden (Lewiston, NY 1988); S.L. JAKI, *Genesis 1 Through the Ages* (London 1992). See also C. WESTERMANN, *Genesis 1–11* (trans. J.J. SCULLION) (Minneapolis, MN 1984) 142-161; P. TRIBLE, *God and the Rhetoric of Sexuality* (OBT; Philadelphia, PA 1978) 15-21; P. ALEXANDER, "Reflections on Word Versus Image", *The Image and Its Prohibition in Jewish Antiquity* (ed. S. PEARCE) (JJSSup 2; Oxford 2013) 1-27.

[6] J. MIDDLEMAS, *The Divine Image.* Prophetic Aniconic Rhetoric and Its Contribution to the Aniconism Debate (FAT 2/74; Tübingen 2014) 22. I refer to the lengthier anti-idol passages with the abbreviation PAI because I contend that they share a commonality in wording, theme, and function that sets them apart as a group, much like the Oracles against the Nations passages that are often grouped together in research and referred to as OAN.

[7] J. MIDDLEMAS, "Divine Presence in Absence: Aniconism and Multiple Im-

It is well known that polemics against the manufacture and worship of idols in short punctuating statements, as well as in lengthy pericopes, abound in the prophetic literature [8]. The prophets in numerous passages railed against the creation and veneration of divinities in fashioned forms. What is less well known is that prophetic literature also reveals the rejection of stabilized Yahwistic images and even mental depictions that could be interpreted as idols. Images employed in cultic contexts that implied or projected a stable image of YHWH, such as the Bull Calf statue of the northern kingdom in the Book of Hosea, were rejected [9]. Its rejection seems to be related to the perception that the form of the calf represented the form of the deity and became the object of worship [10]. Similarly, in the southern kingdom, the stabilization of the divine form into a king, through the mental image projected by a divine throne or footstool, was rejected in the Book of Ezekiel because of concerns about stabilized divine images [11].

---

aging in the Prophets", *Divine Presence and Absence in Exilic and Post-Exilic Judaism.* Studies of the Sofia Kovalevskaja Research Group on Early Jewish Monotheism, vol. 2. (eds. N. MACDONALD – I.J. DE HULSTER) (FAT 2/61; Tübingen 2013) 183-211; and ID., *The Divine Image.*

[8] Lengthier PAI passages include Isa 40,18-25; 41,6-7; 44,9-20; 46,1-7; Jer 10,1-16 // 51,15-19; Hab 2,18-19. See H.D. PREUSS, *Verspottung fremder Religionen im Alten Testament* (BWANT 5; Stuttgart 1971) 192-241, 251-253; W.M.W. ROTH, "For Life He Appeals to Death (Wis 13,18): A Study of Old Testament Idol Parodies", *CBQ* 37 (1975) 22-36; E.M. CURTIS, "The Theological Basis for the Prohibition of Images in the Old Testament", *JETS* 28 (1985) 277-287; M.B. DICK, "Prophetic Parodies of Making the Cult Image", *Born in Heaven, Made on Earth.* The Making of the Cult Image in the Ancient Near East (ed. M.B. DICK) (Winona Lake, IN 1999) 1-53. Cf. N.B. LEVTOW, *Images of Others.* Iconic Politics in Ancient Israel (BJS 11; Winona Lake, IN 2008); HERRING, *Divine Substitution*, 77-84, 187-191; MIDDLEMAS, *The Divine Image*, 25-36.

[9] W.I. TOEWS, *Monarchy and Religious Institution in Israel under Jeroboam* I (SBLMS 47; Atlanta, GA 1993) 168; MIDDLEMAS, *The Divine Image*, 59-66. It is generally agreed that the Golden Calf episode participates in iconoclasm, but see the reassessment by J.W. WATTS, "Aaron and the Golden Calf in the Rhetoric of the Pentateuch", *JBL* 130 (2011) 417-430.

[10] For a study of the confusion of a physical symbol with the form of the deity, see M. HALBERTAL – A. MARGALIT, *Idolatry* (trans. N. GOLDBLUM) (Cambridge, MA 1992).

[11] J. MIDDLEMAS, "Exclusively Yhwh: Aniconism and Anthropomorphism in Ezekiel", *Prophecy and the Prophets in Ancient Israel* (ed. J. DAY) (LHBOT 531; New York 2010) 310-314; ID., "Transformation of the Image", *Transforming Visions.* Transformations of Text, Tradition, and Theology in Ezekiel (eds. W.A. TOOMAN – M.A. LYONS) (PTMS 127; Eugene, OR 2010) 127-136.

These examples suggest that the prophetic literature supports the ideology that circulated against the creation and worship of divine images within the state cult. Furthermore, the prophets were iconoclastic with respect to cultic symbols of the God of the Old Testament and suggested non-fixed symbols as viable alternatives. Two examples within the prophetic literature include the menorah offered as a viable cultic symbol in First Zechariah and the ornamental cherubim located on the walls of the sanctuary, but no longer in the Holy of Holies, in the final chapters of Ezekiel [12]. Taken as a whole, then, the prophets present the rationale for worship without fixed and definite forms that either represented the divine image or were thought to project a stabilized mental portrait of the deity. This attitude would lend support to the perceived tension between conceptualizations of the divine image in Second Isaiah and the Priestly Writer, especially since the *imago Dei* passage is thought to refer to human creatures having the divine form. This tension requires further thought.

Moshe Weinfeld has argued that the incomparability passages of Second Isaiah alluded polemically to the concept of the *imago Dei* found in Genesis [13]. Subsequently, there have been debates about the priority of the Genesis passage in 1,26-27 and about the dating of the whole Priestly Work in relation to the prophecies of Second Isaiah [14], as well as to whether the Priestly Work and Second Isaiah have much in common or contradict each other, with Joachim Schaper favoring the former [15] and Andreas Schüle the latter perspective [16]. The stress on divine incomparability and hostility towards the creation of idols and the worship of divinities through statuary forms in Second Isaiah (esp. chs. 40–48) promotes aniconism in thought as well as in practice [17].

---

[12] MIDDLEMAS, "Divine Presence in Absence", 192-194; and ID., *The Divine Image*, 88-89.

[13] WEINFELD, *Deuteronomy*, 198; and ID., "God and Creator in Genesis 1 and in the Prophecy of Second Isaiah", *Tarbiz* 37 (1968) 105-132 (Hebrew).

[14] J. BARR, "The Image of God in the Book of Genesis — A Study in Terminology", *BJRL* 17 (1968) 11-26; J.M. MILLER, "In the 'Image' and 'Likeness' of God", *JBL* 91 (1972) 289-304.

[15] J. SCHAPER, "Divine Images, Iconophobia and Monotheism in Isaiah 40–66", *Continuity and Discontinuity.* Chronological and Thematic Development in Isaiah 40–66 (eds. L.S. TIEMEYER – H. BARSTAD) (FRLANT 255; Göttingen 2014).

[16] A. SCHÜLE, "Made in the 'Image of God': The Concepts of Divine Images in Gen. 1–3", *ZAW* 113 (2005) 1-20.

[17] Studies of the polemical passages concerning idols in Second Isaiah include: R.J. CLIFFORD, "The Function of the Idol Passages in Second Isaiah", *CBQ* 42 (1980) 450-464; K. HOLTER, *Second Isaiah's Idol-Fabrication Passages* (BET

In seemingly sharp contrast, the Genesis passage suggests that the form most consistent with the divine image is a human being. John Kutsko has even suggested that Ezekiel's image of God is directly related to, and even more radical than, that of the Priestly Writer [18]. Otherwise, appeal has been made to Hosea as the fountainhead of aniconism, and Second Isaiah has been traced back to the prophecies therein through Deuteronomy and the Deuteronomistic History [19]. When considered more holistically, data from Second Isaiah, Ezekiel, and Hosea reveal aniconic rhetorical strategies that contribute to assessments of what appears to be a very iconic representation of the deity placed at the beginning of the Bible.

I. Aniconic Rhetorical Strategies: Incomparability and Comparability

One of the ways we can approach the question of the relationship between attitudes towards the divine image in Second Isaiah and Genesis is to consider the expression of aniconism in the prophets. One of the rhetorical ways of resisting the stabilization of the divine image was to insist on its lack of equivalence, and this is a strategy found notably in Second Isaiah. Paradoxically, at the same time, the prophetic literature abounds in images of the deity found in the form of metaphor and simile. By restricting our investigation to metaphors expressed as simile, that is, with the comparative כ, and also with what I refer to as an extended simile form, דמות כמראה, we find a variety of mental images used in conjunction with the deity, both humanoid and non-humanoid [20]. These, too, will need to be considered in order to

28; Frankfurt am Main 1995); L. RUPPERT, "Die Kritik an den Göttern im Jesajabuch", *BN* 82 (1996) 76-96.

[18] KUTSKO, *Between Heaven and Earth*, 132-133; and ID., "Ezekiel's Anthropology and Its Ethical Implications", *The Book of Ezekiel.* Theological and Anthropological Perspectives (eds. M.S. ODELL – J.S. STRONG) (SBLSS 9; Atlanta, GA 2000) 120-125.

[19] T.N.D. METTINGER, "The Veto on Images and the Aniconic God in Ancient Israel", *Religious Symbols and Their Functions* (ed. H. BIEZAIS) (Stockholm 1979) 15-29; M. WEINFELD, *Deuteronomy and the Deuteronomic School* (Oxford 1972, 1983) 198-209, and ID., *Deuteronomy 1–11*, 44-50.

[20] The use of simile (comparative כ) with reference to the deity, rather than to divine actions, judgment, salvation, etc, is exceedingly rare in the prophetic literature and is not found in the prophetic books of Joel, Amos, Obadiah, Jonah, Micah, Nahum, Habakkuk, Zephaniah, Haggai, and Zechariah. The simple comparative use in conjunction with the deity is found in Hosea, Ezekiel, and Second Isaiah, whereas the extended simile is found only in Ezekiel.

better assess the correspondence between prophetic and priestly attitudes towards the image of God.

At first glance, the daring assertion that human beings bear the image of God in Genesis seems at odds with expressions of incomparability in Isaiah 40–48 that appear in the form of declaration (46,9, cf. Jer 10,6.7) and rhetorical question (40,18.25; 44,7; 46,5) [21]. In a declarative statement, the deity unequivocally asserts by the use of the comparative particle that “there is no one like me (כמוני)” (46,9). This sentiment will be reiterated in one of the rhetorical questions, “To whom will you liken me (כמוני)?” (44,7), but the other queries where the comparative כ is not found stress divine incomparability primarily through verbal force. One of the questions is asked by an anonymous third-person eyewitness, presumably the prophet: “To what then will you liken God or what likeness can you make comparable to [God]?” (40,18). The other two questions are presented as stemming directly from the deity in first-person address: “‘To what then will you compare me so that I may be equalled?’, says the Holy One” (40,25); and similarly, “To what will you liken me and make me equal and compare me, as though we were alike?” (46,5).

A lengthy exegetical discussion is outside the scope of this article, but we should note that resemblance is expressed through the use of verbs in the main in the rhetorical questions, with the favorite term being דמה “to resemble, compare” [22]. In addition, we find a series of rare terms including the hiphil of שוה “to make or treat as the same” [23], the rare sense of ערך “to bring into comparison” [24] which is found elsewhere in divine incomparable statements in the Psalms (40,6[5]; 89,6[7]), and the *hapax legomenon* משל in the hiphil “to be alike” [25]. Only once is a noun present to express the comparison, and it is דמות “image, likeness” [26], which appears in two of the three *imago Dei* pas-

[21] C.J. LABUSCHAGNE, *The Incomparability of Yahweh in the Old Testament* (Pretoria Oriental Series V; Leiden 1966) 20-21, 27, 29-30, 67-79. See MIDDLEMAS, *The Divine Image*, 99-100.

[22] Isa 40,18.25 piel; 46,5 piel and qal.

[23] 40,25 qal, which is more common than 46,5 hiphil.

[24] 40,18 qal. Cf. Ps 40,6[5]; 89,6[7]. Ps 89,6[7] also has דמה.

[25] Isa 46,5b.

[26] On the translation of דמות as of a fixed form or something specific rather than general, see KUTSKO, *Between Heaven and Earth*, 67; W.R. GARR, “‘Image’ and ‘Likeness’ in the Inscription from Tell Fakhariyeh”, *IEJ* 50 (2000) 227-234; ID., *In His Own Image and Likeness*, 124-131; MIDDLEMAS, “Exclusively Yahweh”, 318; ID., “Transformation of the Image”, 131-134; and ID., *The Divine Image*, 98-99.

sages in Genesis (Gen 1,26; 5,1.3). In contrast to the verbal focus found in Second Isaiah, the Priestly Writer consistently employs nouns to express the divine image and favours the term צלם "image" (Gen 1,26.27[2x]; 5,3; 9,6).

Although an inquiry into the ways of expressing incomparability in the Old Testament has been conducted already by C.J. Labuschagne [27], my own examination has added two new points worthy of note in the context of this examination. The first and most important revelation is that the expression of incomparability in Second Isaiah is made primarily through the use of verbs: "To what will you liken God?"; "To what will you compare me so that I be equalled?"; "To what will you liken me and make me equal and compare me that we be alike?". The emphasis lies on the activity of constructing or manufacturing, so that the real concern is with the futility of the activity of constructing images to capture the divine form. Nevertheless, the noun דמות "likeness" appears once in the question: "what likeness can you make comparable to [God]?". The way this phrase is articulated suggests strongly that there is something that can be comparable to the deity, but that it is not to be made [28]. The passages in Second Isaiah leave open the possibility that there is something that imitates the divine form after all [29]. This interpretation is consistent with similar suggestions made by Yehezkel Kaufman [30], as well as by exegetes such as Ulrich Berges [31] and Joachim Schaper [32].

The second important observation is that the declarations and rhetorical questions expressing incomparability are inextricably intertwined with polemical statements about idols in Isaiah 40–48. Other studies have already linked the incomparability statements in Second Isaiah with idol polemics [33], but the present analysis stresses how the

---

[27] Labuschagne, *Incomparability*. Cf. P. Del Brassey, *Metaphor and the Incomparable God in Isaiah 40–55: A Thesis* (BIBAL Dissertation Series 9; North Richland Hills, TX 2001).

[28] So also C.R. North, "The Essence of Idolatry", *Von Ugarit nach Qumran.* Beiträge zur alttestamentlichen und altorientalischen Forschungen (ed. J. Hempel) (BZAW 77; Berlin 1958) 151-160, here 158. Contra Holter, *Idol-Fabrication Passages*, 79-89.

[29] Middlemas, *The Divine Image,* 137-138.

[30] Y. Kaufman, *The Religion of Israel.* From Its Beginnings to the Babylonian Exile (translated and abridged by M. Greenberg) (Chicago, IL 1960) 236-237.

[31] U. Berges, *Jesaja 40–48* (HTKAT; Freiburg im Breisgau 2008) 142.

[32] Schaper, "Divine Images", 150-151, 158.

[33] Labuschagne, *Incomparability*; Holter, *Idol-Fabrication Passages*, 64.

statements are included in a rhetorical arsenal that rejects idolatry as well as the manufacture of an image of the deity. Moreover, the statements about the lack of divine equivalence form an inclusion around themes important within the first section of Second Isaiah. These statements are concerned with the inability of other deities fashioned as lifeless idols to do anything, and with the idolatry of human beings in making images of God contrasted with the creating activity of ancient Israel's deity — who is Creator, Redeemer, and the God of History. Many of these themes resonate with those found in the Creation account in Genesis, but Second Isaiah's incomparability represents an alternative to the bestowing of the divine image in the priestly passages. This raises a question of comparability. If nothing can be constructed physically to be compared to the divine, what can be said of comparable mental images?

Although the prophetic literature reveals a reluctance to fixing the image of God, the use of comparison does suggest, paradoxically, that various images can represent the deity. How the concepts of incomparability and comparability interrelate to resist the stabilization of the divine image requires more thought. We will concentrate our attention on the use of modelling similes found in conjunction with God (as YHWH or אלהים) or the divine first person, where the deity is said to be like something else. Divine similes in the prophets, where the comparative appears in conjunction with the deity, occur with the tetragrammaton (YHWH) in Isa 40,10-11 and 42,13-14, with visions of the presence of the deity (כבוד יהוה or כבוד אלהי ישׂראל) in Ezek 1,26, 28; 8,2, and by the divine first person "I" (אני, אנכי) in Hos 5,12.14; 14,9[8], or through the expressed use of the verb היה "to be" as in Hos 13,7; 14,6[5] [34]. The rarity of comparative expressions of the deity and the

Cf. S.J. DILLE, *Mixing Metaphors.* God as Mother and Father in Deutero-Isaiah (JSOTSS 398; London 2004) 108-112; H. CLIFFORD, "Deutero-Isaiah and Monotheism", *Prophecy and the Prophets in Ancient Israel* (ed. J. DAY) (LHBOT 531; New York 2010) 267-289.

[34] There are other similes used of the deity in Hosea, but those chosen here are distinguished by their rhetorical form. Other similes compare God's appearing to the dawn, showers, spring rains (6,3), or the expression is slightly different as in 11,10; 13,7b-8. Arguably, the examples from 11,10; 13,7b-8 add to the evidence being gathered here in that the verbs express the comparison of the deity with an animal who roars like a lion (11,10) and who delivers recompense like a leopard who lurks at the roadside, with a she-bear robbed of her cubs, with a lion that devours, and with a wild animal that mangles (13,7b-8). Hos 11,10 and 13,7b-8 also appear in anti-idol contexts; see 11,2.5.7.9 and 13,1-3. For

fact that they are embedded within or linked to explicit anti-idol statements strengthen the possibility of their use as an aniconic rhetorical strategy.

A word of explanation may be needed at this point. I restrict the investigation to modelling similes. These are similes that have been shown to function *metaphorically*. There are other types of similes, also referred to as illustrative similes, in which two parties are compared point for point, which do not act like metaphors. For instance, "a pony is like a horse", or "the sun is like a golden ball" [35]. Unlike these similes, modelling similes are characterized by the interrelationship of two distinct ideas, often referred to as the tenor and the vehicle, whereby the concept of the tenor is altered by the concept of the vehicle. A new entity is thus created that is equivalent neither to the tenor nor to the vehicle alone. As with metaphor, a simile can be expressed more fully with verbs that elucidate the compared image. There are two main camps in the metaphor debate [36] delineated according to whether a metaphor should be understood primarily as a literary phenomenon (Max Black) [37] or whether it is exclusively a cognitive one (George Lakoff and his co-authors) [38]. Since the analysis of metaphors about the deity of ancient Israel proceeds from the study of texts, I understand metaphor as a type of literary language that affects the cognitive level; that is, metaphor is conveyed by the written word and has the potential to generate new ways of thinking about and perceiving God, the human condition, relationality, etc [39].

---

metaphors that portray God as mother in Hosea 11, see H. SCHÜNGEL-STRAUMANN, "Gott als Mutter in Hosea 11", *TQ* 166 (1986) 119-134.

[35] The latter example is found in J.M. SOSKICE, *Metaphor and Religious Language* (Oxford 1985) 58.

[36] This overview to metaphor theory is reduced due to space concerns. Examples of different applications of metaphor theory to biblical literature are found in a volume edited by P. VAN HECKE, *Metaphor in the Hebrew Bible* (BETL 187; Leuven 2005). A fuller treatment of metaphor with more references can be found in MIDDLEMAS, "Divine Presence in Absence", 197-200; and ID., *The Divine Image*, 104-109.

[37] M. BLACK, *Models and Metaphor.* Studies in Language and Philosophy (Ithaca, NY 1962); and ID., "More about Metaphor", *Metaphor and Thought* (ed. A. ORTONY) (Cambridge 1979) 19-43.

[38] E.g. G. LAKOFF – M. JOHNSON, *Metaphors We Live By* (Chicago, IL 1980); G. LAKOFF, *Women, Fire, and Dangerous Things.* What Categories Reveal About the Mind (Chicago, IL 1987); G. LAKOFF – M. TURNER, *More Than Cool Reason.* A Field Guide to Poetic Metaphor (Chicago, IL 1989).

[39] For examples of this approach, see E.F. KITTAY, *Metaphor: Its Cognitive*

The parts of a metaphor work together, and they act on each other. This is referred to as interanimation by Janet Soskice. By so doing, they compel new possibilities of vision [40]. They help us structure the features of the world around us, affect the answers at which we arrive, and even influence the questions we ask. The use of the comparative metaphor for God in the prophetic literature raises the possibility that new conceptions of the divine image are generated in the prophetic literature. Its appearance almost exclusively in aniconic contexts suggests further that it is a rhetorical strategy that counters idol creation by resisting the stabilization of the divine image. A brief consideration of the prophetic use of modelling similes for the divine contributes to a better understanding of the concept of the *imago Dei* in prophetic and priestly usage.

Divine comparative use is found only rarely in Isaiah 40–55 (40,10-11; 42,14; 44,7; 46,9; 54,6 [41]; 42,13[2x])[42]. When we restrict our examination to uses embedded in anti-idolatry contexts (thereby excluding 54,6) that do not express incomparability (as in 44,7; 46,9), we are left with four occasions in which the comparison functions as a modelling simile that portrays what the deity appears like: "a shepherd" (כרעה 40,11) [43], "a soldier" (כגבור 42,13) and similarly "a man of war" (כאיש מלחמות 42,13) [44], and "a woman in labor" (כיולדה 42,14) [45]. In Second Isaiah, the deity is likened by the use of the comparative particle, when likened at all, positively to human beings, in human roles.

Force and Linguistic Structure (Clarendon Library of Logic and Philosophy; Oxford 1987); P.W. MACKY, *The Centrality of Metaphor to Biblical Thought.* A Method for Interpreting the Bible (Studies in the Bible and Early Christianity 19; Lewiston, NY 1990).

[40] SOSKICE, *Metaphor*, 58-61.

[41] The simile can be taken to refer either to the deity or to Jerusalem: "For YHWH has called you like a wife forsaken and grieved in spirit, like the wife of a man's youth when she is cast off, says your God" (Isa 54,6). When understood as a reference to YHWH, the comparison with female imagery reinforces the point that for Second Isaiah the deity can be compared to human beings in both genders.

[42] Other studies of the divine metaphors (not restricted to similes) in Second Isaiah appear in M.Z. BRETTLER, "Incompatible Metaphors for YHWH in Isaiah 40–66", *JSOT* 78 (1998) 97-120; DILLE, *Mixing Metaphors*, 44-45, 107-114. A more general study of metaphor use and Second Isaiah is found in DEL BRASSEY, *Metaphor and the Incomparable God*.

[43] "Here comes the Lord YHWH [...] Like a shepherd [...]" (Isa 40,10-11, selected).

[44] "YHWH goes forth like a soldier, like a warrior [...]".

[45] "[...] now I will cry out like a woman in labour, I will gasp and pant".

The divine similes affirm that the deity of ancient Israel is active in comparison to the idols, which have been shown in the polemic passages to be impotent and immovable statues, unable to influence or effect change. The comparison of the deity with a shepherd is linked to the first PAI passage (40,18-25), where one of the incomparability rhetorical questions, which we have already discussed, appears. The passage insists on YHWH's incomparability while at the same time pointing to the construction of idols that have a distinct form and are composed of mundane and precious materials. The second comparative statement of YHWH as a soldier and a birthing mother is framed by attacks on idols (42,8.17), and these framing passages underscore how YHWH is an active deity in comparison to lifeless carved images [46]. Through the use of these different similes, the prophet resists representing or promoting a particular and stabilized divine image. Moreover, divine comparisons stem from examples of humans in the male and female genders. In Second Isaiah, when the divine comparison is used to positively compare the deity to something else, all the examples suggest that the divine image is most like human beings in form with an anthropoid body of some sort that is not restricted to a particular gender.

The use of images in conjunction with the deity in Second Isaiah reveals similarity and dissimilarity with what we find in the Book of Ezekiel. It is generally recognized that the most graphic visual depiction of the deity appears in the Book of Ezekiel in the visions of the כבוד אדני, "the Glory of the Lord", in chaps. 1–3 and 8–11. Comparative depictions of the divine form appear three times in the first two prophetic visions attributed to the prophet Ezekiel: at his call and commissioning, as well as when he is transported to Jerusalem to see the rampant idolatry taking place at the temple complex [47]. In the first prophetic vision, the divine *morphè* is said to have "the form like the general appearance of a human being" (דמות כמראה אדם) (Ezek 1,26),

[46] DILLE, *Mixing Metaphors*, 44-45, has also drawn attention to the function of the imagery in Isa 42,13-14 within idol polemic.

[47] The graphic depiction of the deity occurs only in the first two divine visions that the prophet is said to see and experience. The final vision differs remarkably in that the visual elements of the theophany are downplayed; there is no reference to דמות as in the prior two visions, which would reinforce the visual experience, and instead the stress is placed on what is heard and thus conveyed by the deity, rather than on the divine image. In this way, the final prophetic vision that concludes the Book of Ezekiel is aniconic and in my view promotes anti-iconism by prioritizing the divine word over the divine image.

notably expressed through an extended simile form: דמות כמראה "the form like the general appearance of". In the second prophetic vision, the divine figure is said to have "the form like the general appearance of fire" (דמות כמראה אשׁ) (8,2), notably also using the extended simile form. The Septuagint translation of 8,2, with *andros* as of Hebrew אישׁ "a male", is often favored by interpreters here, yielding "the form like the general appearance of a man" instead of "fire", but I have argued against this elsewhere and firmly believe that a strongly gendered image of the deity would not be consistent within the context of the Book of Ezekiel, with its resolutely aniconic, even iconoclastic stance, which is expressed not only through the use of debasing terms for other gods, but also through the rejection of male images for deity representation elsewhere in the book (Ezek 16,17; 23,14) [48]. A third, often overlooked, articulation of the divine image is found in a summary of the first prophetic vision where the divine form is likened to a rainbow. Here, the expected simile or rhetorical expression is found: "Like the general appearance of the rainbow (כמראה הקשׁת) [...] It was the general appearance of the form of the glory of Yahweh (הוא מראה דמות כבוד אדני)" (1,28).

A modelling simile, in which the deity's form (the tenor) is brought into relationship with another conceptual frame (the vehicle), appears in all three passages, but the description is not uniform. In addition, an extended simile form (דמות כמראה) is found in the two descriptions of the visions that Ezekiel sees, and in conjunction with the divine body that is said to be vaguely like that of a human being and vaguely like that of fire [49]. The extended simile in which the more specific term (דמות) precedes the more general term (מראה) introduced by the comparative כ effectively distances the deity's form from an exact replica. Its use blurs the image of the deity, like an unfocused photograph. The images are also obscured within their contexts by the lower half of the image being described as flaming fire [50]. The emphasis on

---

[48] MIDDLEMAS, "Exclusively YHWH", 316-320; and ID., "Transformation of the Image", 127-136.

[49] From a careful study of these terms, I ascertained that דמות captures a sense of exactness, but is immediately destabilized by the use of a more general term for appearance (מראה).

[50] Ezek 1,26-27: "[...] and seated above the likeness of a throne was something that seemed like a human form (אדם). Upward from what appeared like the midsection I saw something like gleaming amber, something that looked like fire enclosed all around; and downward from what looked like the midsection I saw something that looked like fire, and there was a splendor all around". Ezek 8,2:

aniconism is apparent here. The third passage is a summary of the first vision and the terms דמות and מראה are found inverted. The verse begins with "like the rainbow", and so it establishes at the forefront that a comparison is being made. However, when the deity's form is actually compared, rather concrete language is employed: "it is the general appearance of the form (מראה דמות) of the *morphè* of YHWH". Here, a blurred photograph is being sharpened. The representation that captures most closely the appearance of the divine form is the rainbow, which is not to say that God is a rainbow. In metaphor theory, when two things are brought together in a comparison, one more fully elucidates the other but does not entirely represent it. When God appears, the form most consistent with its representation is a rainbow. The text states that the rainbow is like the divine form, and so it is not that the rainbow obscures the divine image, but rather that it is made comparable to it.

An exact representation of the divine image is resisted by a number of rhetorical strategies apparent in these passages. In the first place, the extended simile form of expression is found, which effectively distances the divine image from a solid description. In the second place, the divine form is similar to more general figurations, the human being (אדם) rather than the male person (איש) and fire. In the third place, and similar to, but also distinct from, Second Isaiah, more than one image group is employed to convey the representation of the divine *morphè*. Ezekiel projects a series of multiple images when seeking to capture the divine figuration — the human form, the rainbow, and fire. In addition to being consistent with theophanies in the traditions of ancient Israel (e.g. Exod 3,3; Num 9,15), these images are drawn from the animate and inanimate realms, thereby diversifying what the divine form can be like from what is known from the human realm alone. No single image and no single source domain conveys the divine image. In Ezekiel, when the deity is portrayed through the divine comparative, God is not *only* human.

Literary strategies that resist a stable image in descriptions of the divine *morphè* are consistent with the careful use of language noted by Kutsko in his analysis of monotheism in the Book of Ezekiel [51]. Kutsko found that terms connoting divinity are used exclusively for

"I looked, and there was a figure that looked like fire (אשׁ); below what appeared to be its midsection it was fire, and above the midsection it was like the appearance of brightness, like gleaming amber".

[51] KUTSKO, *Between Heaven and Earth*; and ID., "Ezekiel's Anthropology".

YHWH and are not found in conjunction with other gods, which are referred to as inanimate and polluted objects with favorite terms including detestable things, abominations, and dung idols. As well as expressing monotheism, this type of language quite clearly promotes anti-iconism, as I have shown [52]. For example, sinful Jerusalem and Samaria as collective representations of the community are condemned for the veneration of objects that bear stable representations in the form of "a male" (זכר) (Ezek 16,17) and "men" (אנשים) resembling the Babylonians (23,14) [53]. In addition, the issue of idolatry links the four scenes observed by Ezekiel at the temple and results in divine abandonment and the judgment of the city and sanctuary [54]. Moreover, the fall of Jerusalem is attributed to idol worship [55], and the rampant idolatry highlighted throughout the Book of Ezekiel transfers the hope of salvation to the exiles [56]. The Book of Ezekiel actually contains many anti-iconic sentiments and represents a lengthy example of the rejection of the cultic use of stabilized images of YHWH and of other gods, which significantly are not granted terms connoting divinity.

Distinctive, yet similar, rhetorical strategies are also found in the Book of Hosea, which has some of the most striking depictions of the deity in the Old Testament [57]. At the same time, the deity rejects direct equivalence through the blunt statement: "For God am I and not a man! (כי אל אנכי ולא איש)" (Hos 11,9b) [58]. In fact, metaphor is used

---

[52] For examples of studies built on Kutsko's findings that discuss aniconism, see MIDDLEMAS, "Exclusively YHWH"; and ID., "Transformation of the Image".

[53] MIDDLEMAS, "Transformation of the Image", 126-127.

[54] MIDDLEMAS, "Transformation of the Image", 115-123. Cf. J. MIDDLEMAS, *The Troubles of Templeless Judah* (OTM; Oxford 2005) 91-93, 110-117. Icons include the "statue of jealousy" (8,3.5), the idols engraved in the wall (8,7-13), Tammuz (8,14-15), and the sun (8,16-18).

[55] Cf. T. GANZEL, "Transformation of Pentateuchal Descriptions of Idolatry", *Transforming Visions.* Transformations of Text, Tradition, and Theology in Ezekiel (eds. W.A. TOOMAN – M.A. LYONS) (PTMS 127; Eugene, OR 2010) 33-49.

[56] T. RENZ, *The Rhetorical Function of the Book of Ezekiel* (VTS 76; Leiden 1999).

[57] C.J. LABUSCHAGNE, "The Similes in the Book of Hosea", *Studies on the Books of Hosea and Amos* (ed. A.H. VAN ZYL) (Potchefstroom 1965) 64-76; P.A. KRUGER, "Prophetic Imagery: On Metaphors and Similes in the Book of Hosea", *JNSL* 14 (1988) 143-151; H.W. WOLFF, "Jahwe und die Götter in der alttestamentlichen Prophetie", *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (TB 22; München [2]1973) 418-441, here 426; ID., *Hosea* (Hermeneia; Philadelphia, PA 1974) xxiv; B. SEIFERT, *Metaphorisches Reden von Gott im Hoseabuch* (Göttingen 1996).

[58] SEIFERT, *Metaphorisches Reden*. Seifert's analysis reveals that God is never

carefully in conjunction with the deity in the Book of Hosea [59]. Whereas ancient Israel is said to be something as well as to be like something, it is never said that "God is something" except when that idea is vague: "YHWH is the god of hosts, YHWH is [God's] name" (12,6). However, on five occasions the deity is directly compared to something with the comparative particle. These similes are not used to describe, in the first instance, the deity's actions as found in other passages in which the appearance of the divine is likened to the dawn, the rain, and spring showers (6,3), where the divine voice is likened to the roaring of a lion (11,10), and where divine judgment is likened to the lurking of a leopard, a she-bear robbed of her cubs, a lion devouring its prey, or mauling by a wild animal (13,7b-8). Instead of describing the actions or exclusively the actions of God, the modelling similes by their rhetorical form suggest that they project an image of the divine.

The five comparative expressions of the divine image in Hosea are: "I am like a moth/pus/maggots [60] [...] like a festering wound/decay" (5,12); "I am/will be like a lion [...] like a young lion" (5,14); "I will become like a lion" (13,7a); "I will be like the dew" (14,6[5]); "I am like an evergreen cypress/ juniper tree" (14,9[8]). A verb establishing the relationship between the vehicle and the tenor is found only twice in these descriptions (13,7; 14,6). Otherwise the relationship between the deity and the vehicle or descriptor is made by apposition and the simile כ. The form, "I like X" is a modelling simile and thus invites the interpreter to analyze the deity in conjunction with the sourcing concept or vehicle. As with metaphor, new thinking about the divine is generated by the expressions. All of the similes convey that God is something other: an illness of some sort, decay, animal predators, a meteorological phenomenon, and flora/fauna. Some of these comparisons even stress that the deity is outside of human comprehension altogether. In addition, all of the divine comparatives are consistent with YHWH's statement that the deity is not human! In sharp con-

---

referred to as male in the Book of Hosea except in negation or in the direct speech of the wife in chapters 1–3.

[59] LABUSCHAGNE, "Similes", observes that YHWH is never spoken of as directly equivalent to anything concrete, and this observation has been followed by many.

[60] The MT has "moth" here, but others have seen different meanings or emendations. See, for example, G.R. DRIVER, "Difficult Words in the Hebrew Prophets", *Studies in Old Testament Prophecy* (ed. H.H. ROWLEY) (Edinburgh [2]1957) 66-67; F.I. ANDERSEN – D.N. FREEDMAN, *Hosea* (AB 24; Garden City, NY 1980) 412; SEIFERT, *Metaphorisches Reden*, 150-151.

trast to the use of the divine comparative in Second Isaiah and Ezekiel the deity is never likened through the use of simile to a human being in Hosea. The passages reveal a divine image less defined by a fixed interpretation and form and, like Ezekiel, inspired by many features of the created order.

A note on the interpretation is in order here. This is not to suggest that the divine body is a moth, pus, a tree, or something similar, but rather to note that when the deity is compared positively in the Book of Hosea, that is when it is made comparable to something by use of the comparative כ, the examples all stem from non-human sources. This is where better understanding of the effect of metaphor becomes significant. It is not possible simply to substitute moth/pus/maggot, decay, green leafy tree, or lion for the deity, for to do so would entail substitution not metaphor. Rather the two concepts come into contact and the tenor (God) is altered in surprising ways by the vehicle that invites comparison, but not direct equivalence. A new understanding of the deity is created, which compels a surprising vision of the divine.

In addition, the modelling similes are found linked to concerns about idolatry in the prophecies of Hosea. The comparisons of YHWH in chapter 5 (moth/pus/maggot, decay, lion, and cub) appear directly after the condemnation that "Ephraim is joined to idols" (4,17, see vv. 12.13.14.19), YHWH as the lion of 13,7 follows the rebuke of the people for worshiping calves and having idols made (13,2.3), and YHWH as a green leafy tree is found in the same verse as the divine consternation expressed as, "O Ephraim, what have I to do with idols?" (14,9[8]). The last divine simile, where the deity is likened to dew (14,6[5]), is found directly after the people themselves reject the worship of idols: "we will no longer say 'Our God' to the work of our hands" (14,4[3]).

The anti-idolatry contexts as well as the sourcing images underscore the aniconic stance found in the Book of Hosea when the divine comparative is found. Divine similes in the Book of Hosea promote conceptualizing God outside of human examples and experience. By likening the deity to something not totally comprehensible to the human mind, the prophet [61] insists quite emphatically that the deity is not human. A similar point was made by Kirsten Nielsen in her examina-

[61] Many, if not all, of these verses stem from an editor who updated the prophecies traditionally associated with Hosea, but many consider the work of editors to be also inspired, and so the term "prophet" can thus refer also to them ("editors writing in the prophetic tradition" would be cumbersome).

tion of the use of the metaphor "rock" with the deity in the Psalms [62]. In addition to implying strength and durability, the stone metaphors also reveal that God is unlike human beings and is something other to which we cannot entirely relate. Abstract thinking about God reinforces the sanctity or holiness of the divine. In addition, shifting imagery for the divine, what I think of as multiple imaging, dissuades the creation of, indeed the reduction of, the divine image in a human or in any other particular form. By so doing, the use of multiple images ensures the sanctity of the deity and lays the foundation for resisting idolatry, which is essentially the stabilization of the divine image in one form.

In Second Isaiah, when the deity was positively compared, the similarities all came from examples of human beings, but in both genders, and so there was no fixation on one gender exclusively. A human comparative is found in Ezekiel, which is destabilized within its literary context in at least two ways: (1) through the use of the extended comparative that distances the deity from a particular shape and in the choice of the more general term "human" (אדם) rather than "man" (איש) as well as in the description of the figure which has a lower half of fire; and (2) through the use of other divine comparatives of formless shapes like fire and the rainbow in the collection. In the Book of Hosea, the divine comparisons stem exclusively from outside the human realm, from flora and fauna, from the animal kingdom, and from more vague ideas like dew, illness, and decay. These non-human images stress the otherness of the deity, who remains unfathomable.

All of the divine modelling similes in the prophetic literature are located in, or related to, concerns about idolatry [63]. They represent incomparable divine comparability because they generate multiple divine images. No single image is found when God is described with the comparative כ. Moreover, likening the divine image to something else generates new thoughts about the deity and even the divine form. The contexts in which the comparisons are made strongly suggest that they are used along with other rhetorical strategies (such as incomparability, the debasement of idols, etc.) to counteract the stabilization of the divine image. They function aniconistically and fulfil what Mark Brettler has suggested of the divine metaphors in Second Isaiah:

---

[62] K. NIELSEN, "The Variety of Metaphors about God in the Psalter: Deconstruction and Reconstruction?", *SJOT* 16 (2002) 151-159.

[63] See, also, MIDDLEMAS, "Divine Presence in Absence", 184-195, where I connect the use of images in worship to the loss of YHWH's abiding presence.

"through working and reworking, [these metaphors] created a new God, who differs substantially from other biblical depictions of the deity" [64].

Given that the divine similes appear within collections of material that resist iconism or the creation and worship of idols, that is, deities represented by fixed shapes, typically, but not exclusively in anthropoid forms, the rhetoric functions as a way of dissuading idolatry, but through a rhetorical strategy that differs from prohibition and declarations of incomparability. They stress multiplying the ways of thinking of the divine in order to prevent the stabilization or the dominance of a single divine image into a man or a king, for example. Divine image approximations in the prophetic literature stem from human, animal, plant, and inanimate realms. Moreover, they represent distinct forms as well as formlessness.

II Prophetic Aniconic Rhetoric and the *Imago Dei*

When we consider representations of the divine image and divine images in the prophetic literature as a whole, we find two distinct and interrelated strategies: specificity and diversity. Specifically, the images employed in worship are targeted through various rhetorical strategies that deride the statues, giving great attention to the human role in manufacture, the materials used in their construction, and the inability of the idols to live, move, or effect change. At the same time, the prophetic writers make it very clear that the God of the Old Testament literature has a specific form, which I refer to, from time to time, as a body. To my mind, it is not corporeal, although some scholars have argued that it is [65]. What can be agreed, however, is that the deity enters space and time in a specific form. In the prophetic literature, that body or form is sometimes portrayed as humanoid in shape. This is where Second Isaiah and Genesis agree. But the humanoid shape cannot be said to have a specific gender, and this is also where Second Isaiah and Genesis agree. Furthermore, the incomparability passages in Second Isaiah leave open the question of whether the deity actually had a form that could not be made. This openness is closed down in

---

[64] BRETTLER, "Incompatible Metaphors", 120. Cf. DEL BRASSEY, *Metaphor and the Incomparable God*.

[65] E.g. WEINFELD, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, 198-209; SOMMER, *Bodies of God*, 1-10. Cf. R. KASHER, "Anthropomorphism, Holiness and Cult: A New Look at Ezekiel 40–48", *ZAW* 110 (1998) 192-208, here 192.

Genesis, where the Priestly Writer sets out at the beginning of his history that the closest approximation of the divine image is humanoid in form. The divine image can be made, but only by God.

The prophets also evidence the divine without form or with relative formlessness, as we found in Hosea and Ezekiel. The divine image is diversified in these contexts. In Hosea the deity is never represented as a human. Moreover, a gender specific deity was emphatically rejected, "For I am God (אֵל) not a man (אִישׁ)". In Ezekiel, the deity could be represented by a general human form (אדם), but other formless images appeared as well — the fire and the rainbow. Divine formlessness is where there is tension between the prophets and the Priestly Writer in Genesis 1. This study suggests that the tension many have noted in attitudes and approaches to the divine image in Second Isaiah and Genesis, as well as the seeming commonality between Ezekiel and the Priestly Writer, are not entirely accurate. Indeed, the perception that there is greater commonality between Genesis 1 and Ezekiel than between the Priestly Writer and Second Isaiah needs to be rethought in light of the analysis presented here. Like Genesis, Second Isaiah conveys the divine image with a humanoid form, whereas Ezekiel represents more variability. In addition, a significant amount of tension exists between conceptions of the divine in Hosea and Genesis, and this tension should be more fully explored.

Finally, let us come back to interpretations of the *imago Dei* itself. The prophetic literature sheds new light on what is commonly thought of as an anthropomorphic representation of God in the Priestly Work. The rhetorical strategy of multiple imaging suggests that more than one symbolic representation is employed to avoid stabilizing the mental picture of God — in other words, diversification. Even Second Isaiah, who compared the deity only with human examples, drew on both genders. Just so, the Priestly Writer employed two genders in the projection of human beings in the god shape (theomorphism) [66] in Gen 1,26-27, in that male and female were said to have been created in the image of God. In this way, an idolatrous form is rejected because an idol is essentially the stabilization of the divine image, whether in the physical form of a statue or in the mental image of the divine in a particular shape. New research on descriptions of God in the Old Testament by Aaron Schart [67]

---

[66] M.S. SMITH, "Divine Form and Size in Ugaritic and Pre-Exilic Israelite Religion", *ZAW* 100 (1988) 426-427; DE MOOR, "The Duality of God and Man".

[67] A. SCHART, "Die 'Gestalt' YHWHs: Ein Beitrag zur Körpermetaphorik alttestamentliche Rede von Gott", *TZ* 55 (1999) 26-41.

and Andreas Wagner [68] have shown that divine descriptors neither present the whole image of the deity nor represent God in a particular gender. This point has been stressed by Mayer Gruber in her work on female presentations of the deity in the Old Testament [69].

When we think of the *imago Dei*, then, in order to be consistent with the aniconic intentions of the Priestly Writer and also with the representations of the divine image in the Old Testament prophetic literature, we must bear in mind the genders male and female. When focusing on the equivalence of God and the human shape, we can reflect on metaphors about divine majesty, relationality, compassion (womb-like love) [70], for example [71], or on how human beings function as royal representatives of the divine in the world. At the same time, greater attention to prophetic literary aniconic strategies more generally reveals that the divine image was not only conceptualized as human. God represents an entity that is also distinct from humanity — the divine image is something other, not entirely graspable by the categories at our disposal. The awareness of God's otherness ensures divine holiness. The focus on prophetic and priestly approaches to the divine image has uncovered aniconic rhetorical strategies that actually support conceptions of the *imago Dei* in a human shape. At the same time, however, the rich diversity of biblical language related to the divine image in the prophetic literature destabilizes a fixed form and thus dissuades the creation of an idol.

Theologische Fakultät der Universität Zürich Jill MIDDLEMAS
Kirchgasse, 9
CH-8001 Zürich

---

[68] A. WAGNER, *Gottes Körper.* Zur alttestamentlichen Vorstellung der Menschengestaltigkeit Gottes (Gütersloh 2010).

[69] M.I. GRUBER, "The Motherhood of God in Second Isaiah", *RB* 90 (1983) 351-359.

[70] So, TRIBLE, *God and the Rhetoric of Sexuality,* 38-56.

[71] This is one of the insights of the approach to metaphor by T.E. FRETHEIM, *The Suffering of God.* An Old Testament Perspective (OBT; Philadelphia, PA 1984), who focuses on interpersonal divine metaphors.

Summary

This analysis considers aniconic rhetoric in Hosea, Second Isaiah, and Ezekiel, in order to assess commonality and difference with respect to prophetic and priestly perspectives of the divine image because interpreters draw on the prophetic literature in discussions of the thought of Gen 1,26-27. There is greater similarity in thought between Second Isaiah and Gen 1,26-27 as well as greater tension between Ezekiel and the first *imago Dei* passage than accounted for previously, and almost no commonality with Hosea. Furthermore, the prophets diversify the number and type of divine images as a means to resist idolatry.

Eine zweite Chance für Israel?
Gericht und Hoffnung in Hos 3,1-5

Das Hoseabuch beginnt bekanntlich mit "Szenen einer Ehe". In Hosea 1 heiratet der Prophet im Auftrag Jhwhs eine "hurerische Frau" und zeugt mit ihr drei Kinder. Auf deren Namen, Jesreel, Lo-Ruchama und Lo-Ammi läuft das Kapitel zu. Hosea 2 präsentiert einen Ausschnitt aus dem Scheidungsprozess: Untreue und Verblendung werden der Frau vorgeworfen, die sich mit Liebhabern ein- und von ihnen aushalten ließ. Doch wie bei Ingmar Bergman ist die Trennung nicht das letzte Wort, sondern lediglich Episode und nicht Zielpunkt eines komplexen Beziehungsdramas.

Letzteres ist im Hoseabuch selbstverständlich doppelbödig. Was als ein Detail aus der Biographie des Propheten daherkommt, ist transparent auf die tieferliegende Problematik der Beziehung Jhwhs zu seinem Volk Israel und Israels zu seinem Gott. Das zeigt sich in den Deutungen, die die Namen der Kinder erfahren, in den Vorwürfen und Drohungen der Anklage in Kap. 2 und auch in den anklingenden Hoffnungsperspektiven [1].

Hos 3,1-5 fügt dem Drama eine weitere Szene hinzu. Die Deutung des Kapitels ist Gegenstand dieses Beitrags, der darüber hinaus Überlegungen zur historischen und literargeschichtlichen Einordnung des Abschnitts präsentiert.

---

[1] Letztere, d.h. insbesondere Hos 2,16-25, werden freilich häufig als sekundär betrachtet, so unter den neueren Analysen z.B. bei H. Pfeiffer, *Das Heiligtum von Bethel im Spiegel des Hoseabuches* (FRLANT 183; Göttingen 1999) 202-206; oder K. Weissflog, *Zeichen und Sinnbilder*. Die Kinder der Propheten Jesaja und Hosea (ABG 36; Leipzig 2011) 449-452, u.a.m. Dagegen rechnet W. Schütte, "Die Entstehung der juda-exilischen Hoseaschrift", *Bib* 85 (2014) 215-218, Hos 2,16-25 zum Grundbestand; auch E. Ben Zvi, *Hosea* (FOTL 21A/1; Grand Rapids, MI 2005) 71-76, sowie S. Rudnig-Zelt, *Hoseastudien*. Redaktionskritische Untersuchungen zur Genese des Hoseabuches (FRLANT 213; Göttingen 2006) 79-85, sehen Hos 2,4-25 als Einheit. Beide kommen freilich zu ganz unterschiedlichen Datierungen (Schütte, "Entstehung", 221: 7. Jh. v. Chr.; Ben Zvi, *Hosea*, 76: Perserzeit; Rudnig-Zelt, *Hoseastudien*, 172.271: Umfeld der Chronik).

BIBLICA 97.3 (2016) 342-359

I. Hos 3,1-5 – Ein Lesevorschlag

1 Und JHWH sprach weiter zu mir:
"Geh, liebe eine Frau, die einen anderen liebt[2] und Ehebruch treibt, wie JHWH die Israeliten liebt!
Sie aber wenden sich anderen Göttern zu und Liebhabern von Rosinenkuchen"[3].
2 Da erwarb ich sie mir für fünfzehn Silberstücke und einen Homer Gerste und einen Letech Gerste[4].
3 Und ich sprach zu ihr:
"Viele Tage sollst du mir dasitzen, du sollst nicht huren und keinem Mann gehören.
Und auch ich verhalte mich dir gegenüber so."
4 Denn viele Tage werden die Israeliten dasitzen ohne König und ohne Obersten und ohne Opfer und ohne Massebe und ohne Ephod und Teraphim.
5 Danach werden die Israeliten umkehren und JHWH ihren Gott suchen *und David, ihren König* und zu JHWH und seinem Heil beben *am Ende der Tage.*

Hosea 3 ist als Selbstbericht Hoseas stilisiert. Der Prophet berichtet von einem göttlichen Auftrag, eine ehebrecherische Frau zu lieben, und von seiner Umsetzung dieses Auftrags. Ob es sich bei der Frau um Gomer aus Hosea 1 oder eine andere Frau handelt, ist Gegenstand einer schon lange währenden Debatte[5]. Sicher ist, dass Hos 3,1 über das עוד an Hosea 1 anknüpft, wobei die Verknüpfung sich wohl eher auf die Kommunikation zwischen JHWH und Prophet bezieht

[2] Die Masoreten vokalisieren אהבת als Part.pass.; der Konsonantentext lässt alternativ eine Interpretation als Part.akt. zu und ist von den Versionen auch so verstanden worden. Für die Lesung als Part.akt. spricht die Parallelität zu מנאפת (das sich freilich auch als defektiv geschriebenes Part.pass. vokalisieren ließe, auch wenn נאף Pu. im AT nicht belegt ist) und das in v. 3 vom Propheten ausgesprochene Verbot zu "huren", das jedenfalls eine diesbezügliche Initiative der Frau voraussetzt. Zu verschiedenen Deutungsmöglichkeiten vgl. A.A. MACINTOSH, *A Critical and Exegetical Commentary on Hosea* (ICC; Edinburgh 1997) 94-95; WEISSFLOG, *Zeichen*, 388-390.

[3] Bei den kursiv gedruckten Abschnitten handelt es sich um spätere Nachträge, dazu unten Abschnitt II.

[4] 𝔊 liest hier καὶ νεβελ οἴνου ("und einen Schlauch Wein"), zur Textkritik vgl. z.B. WEISSFLOG, *Zeichen*, 83-84.

[5] Zur neueren Diskussion vgl. M.-T. WACKER, *Figurationen des Weiblichen im Hosea-Buch* (HBS 8; Freiburg u.a. 1996) 110-114; R. VIELHAUER, *Das Werden des Buches Hosea.* Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung (BZAW 349; Berlin – New York 2007) 130-131, sowie die instruktive Übersicht zum Stand der Forschung zu Hosea 1–3 bei B.E. KELLE, "Hosea 1–3 in Twentieth-Century Scholarship", *Currents in Biblical Research* 7 (2009) 179-216 (Lit.), hier v.a. 187-193.

als auf den Inhalt der Rede[6]. Somit ist die Identität der beiden Frauen weder klargestellt noch ausgeschlossen[7]. Es bleibt sogar offen, ob Hosea jene “Frau, die einen anderen liebt”, überhaupt heiraten soll[8], schließlich erscheinen weder die eindeutigen Termini für eine Eheschließung (לקח אשה o.ä., vgl. Hos 1,2 u.ö.) noch für die damit verbundenen finanziellen Transaktionen wie den “Brautpreis” מהר. Man kann ebenso gut an das Aushalten einer Geliebten bzw. Prostituierten[9] oder den Erwerb einer Leibeigenen denken[10].

Wie schon in Hosea 1 und 2 geht es auch in Hosea 3 letztlich nicht um ein Detail aus der Lebensgeschichte des Propheten, sondern der Text spielt diese als ein Gleichnis ein. Das eigentliche Thema ist wie in Hosea 1–2 das Verhältnis zwischen JHWH und Israel. Diese Sachebene ist von Anfang an (v. 1) mit präsent, am Ende (v. 4-5) überlagert sie die Bildebene so komplett, dass Frau und Prophet gar keine Rolle mehr spielen und der Focus ausschließlich auf Israel und JHWH liegt.

Das Verhältnis zwischen JHWH und Israel ist am Bild der Beziehung zwischen der Frau und Hosea als eine paradoxe Liebe gezeichnet; diese besteht nämlich gerade im Liebesentzug. Der Prophet “erwirbt”[11] die Frau, verhält sich ihr gegenüber aber nicht so, wie es von einem liebenden Mann zu erwarten wäre. Vielmehr isoliert er sie von allen (legitimen wie illegitimen) Liebesbeziehungen, die Beziehung zu ihm selbst eingeschlossen. Letzteres hängt v.a. am Verständnis von וגם אני אליך in V. 3b. Hier wird elliptisch formuliert, so dass der Satz für sich genommen für unterschiedliche Deutungen offen ist und somit einer Disambiguierung durch den Kontext bedarf. V. 3 insgesamt beschreibt die Rollen von Frau und Prophet als ein analoges Verhalten der beiden: sie sitzt für ihn im Haus und bleibt ohne jeden Sexualkontakt, er verhält

[6] So jüngst wieder WEISSFLOG, *Zeichen*, 387, unter Aufnahme von J. JEREMIAS, *Der Prophet Hosea* (ATD; Berlin 1986) 52, Anm. 1. Zur Diskussion der verschiedenen Bezugsmöglichkeiten vgl. auch MACINTOSH, *Hosea*, 93; A. SCHERER, “ ‘Gehe *wiederum* hin!’ Zum Verhältnis von Hos. 3 zu Hos. 1”, *BN* 95 (1998) 23-29, hier 25.28-29, oder S. RUDNIG-ZELT, “Vom Propheten und seiner Frau, einem Ephod und einem Teraphim — Anmerkungen zu Hos 3:1 – 4, 5”, *VT* 60 (2010) 373-399, hier 375 mit Anm. 39.

[7] Vgl. VIELHAUER, *Werden*, 130.

[8] In dieser Richtung bereits O. SEESEMANN, *Israel und Juda bei Amos und Hosea nebst einem Exkurs über Hos. 1–3* (Leipzig 1898) 41.

[9] So W. RUDOLPH, *Hosea* (KAT; Gütersloh 1966) 92.

[10] So M. BUSS, *The Prophetic Word of Hosea.* A Morphological Study (BZAW 111; Berlin 1969) 55.

[11] Zur Form ואכרה vgl. W. VOGELS, “Hosea’s Gift to Gomer (Hos 3,2)”, *Bib* 69 (1988) 412-421, hier 413.

sich ihr gegenüber (אליך) entsprechend [12]. Damit erübrigt sich die Ergänzung eines לא oder לא אבוא, wie sie seit Julius Wellhausen [13] immer wieder vorgenommen wird, obwohl Wellhausen die Sache trifft: der Prophet wird weder mit ihr noch mit anderen Frauen sexuelle Kontakte eingehen [14]. Ein adversativer Anschluss von v. 3b an 3a im Sinne von "ich jedoch wende mich dir zu", wie ihn z.B. Rainer Kessler vorgeschlagen hat [15], ist dagegen mit vorangestelltem גם sehr ungewöhnlich und wäre ohne dieses viel einfacher zu bewerkstelligen [16]. Zudem ergäbe sich in der Konsequenz ein Bruch zwischen Bild- und Sachebene: auf ersterer wendet sich der Prophet der Frau zu, auf letzterer (v. 5) Israel JHWH. Ähnlich problematisch ist der Versuch Susanne Rudnig-Zelts, in 3b eine Anspielung an eine sog. "Herausforderungsformel" zu sehen, die hier aber nicht in ihrer regulären Form הנני אליך/עליך zitiert würde. Kann ein Leser wirklich allein aufgrund der Verwendung von אל mit Suffix 2. P. im Nominalsatz "prophetische Gerichtsworte assoziieren" [17]?

V. 4 wendet das Bild auf die Sachebene — vgl. die Stichwortaufnahmen über ימים רבים sowie ישב —, d.h. auf das Verhältnis zwischen JHWH und Israel. Hier bedeutet diese paradoxe Liebe JHWHs für die Israeliten eine Periode ohne staatliche Institutionen und vor allem eine Zeit ohne Opfer, ohne Kult und ohne Möglichkeit der Gottesbefragung. Sie sind damit, ebenso wie die Frau von ihrem Mann isoliert ist, ohne Zugang zu JHWH, also faktisch von Gott verlassen. Dieser Liebesentzug soll sie letztlich zur Umkehr zu JHWH bewegen (v. 5). Er ist somit nicht das letzte Wort, sondern hat eine pädagogische Funktion [18]. Ziel ist die Rückkehr der Frau zum Propheten resp. Israels zu JHWH.

---

[12] Das Verständnis von Hos 3,3b ist eine alte und vieldiskutierte *crux*, zur Problematik vgl. jüngst WEISSFLOG, *Zeichen*, 397-398, der die Deutung letztlich offen lässt, sowie ausführlich RUDNIG-ZELT, "Propheten", 378-381 (Lit!).

[13] J. WELLHAUSEN, *Die kleinen Propheten übersetzt und erklärt* (1898) (Berlin ^{4}1963) 12.105.

[14] So auch MACINTOSH, *Hosea*, 103-104, unter Verweis auf Ibn Ezra und Kimchi.

[15] R. KESSLER, "Hosea 3 — Entzug oder Hinwendung Gottes", *ZAW* 120 (2008) 563-581.

[16] Für adversative Satzanschlüsse vgl. *Wilhelm Gesenius' Hebräische Grammatik, völlig umgearbeitet von E. Kautzsch* (Leipzig ^{28}1909) § 154; P. JOÜON, *A Grammar of Biblical Hebrew.* Translated and Revised by T. Muraoka (SubBi 14; Roma 1991/93) § 172.

[17] RUDNIG-ZELT, "Propheten", 378-381, das Zitat 380.

[18] Dieser Zug ist auch bei anderen Hoseatexten zu bemerken, so z.B. in Hos 5,1 – 6,6; dazu K. WEINGART, *Stämmevolk – Staatsvolk – Gottesvolk?* Studien zur Verwendung des Israel-Namens im Alten Testament (FAT 2.68; Tübingen 2014) 272-282.

II. Literarkritische Entscheidungen

Die angedeutete Interpretation steht zum Teil in Widerspruch zu gängigen literarkritischen Thesen zu Hos 3,1-5, insbesondere zu der verbreiteten Einschätzung, dass v. 5 in Gänze auf eine spätere Hand zurückgehe[19]. Gegen eine Reduktion des Abschnitts auf v. 1-4 spricht aber zum einen, dass die Liebe JHWHs zu Israel in v. 1 nicht als abgeschlossen oder vorüber eingeführt wird. Zum anderen ist der Liebesentzug als ein Zustand von einiger aber doch begrenzter Dauer (ימים רבים) dargestellt[20]. So stellt Jörg Jeremias zu recht fest, dass die Ansage von Hos 3,3-4 nicht "als endgültige Vernichtung deutbar" sei, denn "weder die Zeichenhandlung in V. 3 noch die unbestimmte Zeitangabe "lange Zeit" lassen ein solches Verständnis zu"[21]. Damit ist aber sogleich die Erwartung auf eine Auskunft über das Danach geweckt. Anderenfalls ließe sich, wie Johann Fück schon 1921 bemerkte, das in v. 1 vierfach wiederholte Leitwort des Kapitels אהב nur als "grimmiger Hohn" verstehen[22].

Dass der Autor die Frage nach dem Danach bewusst offen hält, wie es z.B. Susanne Rudnig-Zelt annimmt[23], mag für die Bildebene (v. 3) noch zu überlegen sein, für die Sachebene zeigt die lange Mängelliste in v. 4, dass der Zustand am Ende der "vielen Tage" eben nicht mehr durch diese Mängel gekennzeichnet ist. Bereits in der Art der Ankündigung ist eine heilvolle Umkehr der Verhältnisse impliziert[24]. Die Reduktion von Hosea 3 auf eine reine Unheilsankündigung über-

---

[19] So u.a. RUDOLPH, *Hosea*, 87; J. SCHREINER, "Hoseas Ehe, ein Zeichen des Gerichts (Zu Hos 1,2 – 2,3; 3,1-5)", *BZ* 21 (1977) 163-183, hier 174-175; JEREMIAS, *Hosea*, 57-58; E. HAAG, "Die Ehe des Propheten Hosea", *TThZ* 108 (1999) 1-20, hier 2-4; vgl. WACKER, *Figurationen*, 228.

[20] H.W. WOLFF, *Dodekapropheton 1. Hosea* (BK; Neukirchen-Vluyn 1976) 77; vgl. VIELHAUER, *Werden*, 135, sowie RUDNIG-ZELT, "Propheten", 392, Anm. 57, mit weiterer Literatur.

[21] JEREMIAS, *Hosea*, 55. Dennoch möchte er ימים רבים auf eine "unbestimmte, nicht eingegrenzte Zukunft" beziehen, was aber der eigenen Deutung (s.o.) widerspricht, die zwar eine unbestimmte, aber doch irgendwann endende Periode impliziert (so z.B. auch F.I. ANDERSEN – D.N. FRIEDMAN, *Hosea: A New Translation with Introduction and Commentary* [AB 24; Garden City, NY 1983] 305.309).

[22] J. FÜCK, "Hosea Kapitel 3", *ZAW* 39 (1921) 283-290, das Zitat 288; vgl. WOLFF, *Hosea*, 73, oder auch WACKER, *Figurationen*, 214-220; VIELHAUER, *Werden*, 134-136.

[23] So RUDNIG-ZELT, "Propheten", 393.

[24] Für ANDERSEN – FRIEDMAN, *Hosea*, 305, zeigen sowohl v. 3 als auch v. 4-5 eine "expected reconciliation" an.

zeugt daher nicht[25]. Ebensowenig lässt sich Hosea 3 auf bloße Kultkritik beschränken. Die Liste der genommenen Größen nennt neben dem Opfer und Gegenständen aus Kult- und Orakelpraxis wie Massebe, Ephod und Teraphim auch den König und den Obersten. Die anvisierte Restitution dieser Dinge zeigt darüber hinaus, dass sie nicht per se als problematisch angesehen werden, wohl aber ein falscher, nämlich JHWH-vergessener Umgang mit ihnen. Dieses Thema ist auch in einer Reihe von weiteren Hoseatexten präsent, die den Adressaten zwar zugestehen, JHWH verehren zu wollen und sogar Kultaktivitäten und Opfer zu vermehren. Darin wenden sie sich JHWH aber nicht auf die Weise zu, die der Prophet als angemessen und einzig richtig versteht (vgl. z.B. Hos 5,5-6 im argumentativen Zusammenhang von 5,1 – 6,6, oder auch Hos 8,11-13; 9,4; 10,1-2). Die Wende geht in Hosea 3 entsprechend mit einer alles andere als triumphalen oder selbstsicheren Hinwendung zu JHWH einher. V. 5 sollte also keineswegs komplett gestrichen werden.

Dennoch zeigen sich Bearbeitungsspuren, durchaus auch in v. 5: ואת דוד מלכם ist wahrscheinlich sekundär als zweites Objekt zu בקשׁ hinzugekommen[26]. Die Angabe klappt nach und ist zudem in der Formulierung singulär: das Verbum fungiert häufig als *terminus technicus* für die Gottesbefragung (vgl. Ex 33,7; Jes 45,19), daneben wird mit בקשׁ pi. auch die Zuwendung zu JHWH ausgedrückt[27], nie jedoch die Hoffnung auf einen König[28]. Auf den gleichen Eingriff geht wohl auch die Schlussformel באחרית הימים zurück. Sie steht ausweislich ihres Sprachgebrauchs[29] im Widerspruch zum konkret innerzeitlich gedachten אחר am Anfang des Verses und lässt sich daher auch nicht

[25] Zur Diskussion verschiedener Versuche vgl. WACKER, *Figurationen*, 214-220 (Lit!).

[26] Zur Hoffnung auf David in Hosea 3 vgl. den Exkurs bei J.A. DEARMAN, *The Book of Hosea* (NICOT; Grand Rapids, MI 2010) 142-145.

[27] Vgl. Jes 51,1; Hos 5,6; Zeph 1,6; 2,3; Sach 8,21.22; Pss 69,7; 83,17; 105,3; Prov 28,5; 1Chr 16,10; 11,16; 20,4.

[28] 2Sam 3,17 ist anders gelagert: die Israeliten erbitten David *als* König (מבקשׁים את דוד למלך עליהם) und hoffen nicht auf einen davidischen Heilskönig. Dass Hos 3,5 die Formulierung von 2Sam 3,17 zum Zwecke einer “Anspielung” “bewusst aufgegriffen” habe (RUDNIG-ZELT, *Hoseastudien*, 74), erscheint daher unwahrscheinlich.

[29] Nach E. LIPIŃSKI, “באחרית הימים dans les textes préexiliques”, *VT* 20 (1970) 445-450, muss die Phrase zwar nicht immer mit eschatologischen Konnotationen verbunden sein, sie wird aber auch an keiner Stelle verwendet, um einen begrenzten Zeitabschnitt zu markieren.

als Ende der dort angekündigten Zeitspanne interpretieren [30]. Beide Eingriffe erklären sich am besten als eine judäische Glossierung des Textes vor dem Hintergrund von Hoffnungen auf einen davidischen Heilskönig, wie sie sich auch in Hos 2,2 niedergeschlagen haben [31].

Auch V. 1bβ ist mit großer Wahrscheinlichkeit ein Nachtrag. Der Vers steht ebenfalls schon länger unter Verdacht. Viele Ausleger [32] sind Jörg Jeremias gefolgt, der in "sie aber wenden sich anderen Göttern zu" eine sekundäre Verdeutlichung in Anspielung an das erste Gebot sieht [33]. An der Grundaussage des Verses ändert die Ergänzung für Jeremias freilich nichts. Bei Streichung von פנים אל אלהים אחרים folgt die Aussage אהבי אשישי ענבים nun aber direkt auf das einleitende והם, womit die Israeliten gemeint sind. Letztere sind also "Liebhaber von Rosinenkuchen". Was bedeutet das? Zumeist wird eine Anspielung vermutet: Rosinenkuchen seien nach Auskunft von Jes 16,7 bzw. Jer 7,18 oder 44,19 eine Festspeise im kanaanäischen Kult gewesen, daher werde den Israeliten auch ohne es ausdrücklich zu sagen, die Verehrung fremder Götter vorgeworfen [34]. Doch die Sache ist so eindeutig nicht. Zum einen zeigt die Beleglage (2 Sam 6,19; Cant 2,5; 1 Chr 16,3), dass die Kuchen keineswegs nur für kultische Zusammenhänge reserviert waren [35]. Zum anderen ist אהבי אשישי ענבים im vorliegenden Text syntaktisch mehrdeutig und kann mit der Mehrzahl der älteren Kommentare [36] ebenso gut als Apposition zu אלהים gelesen werden. Dann wäre Hos 3,1bβγ aber insgesamt als ironisch zugespitzte Götzenpolemik zu lesen: die Israeliten wenden sich anderen Göttern zu, die gar nicht sie, sondern Rosinenkuchen lieben. Der Jes 16,7 bzw. Jer 7,18; 44,19 anklingende lebensweltliche Hintergrund könnte dann also durchaus eine Rolle spielen. Diese Art der Polemik erinnert an die

---

[30] Gegen WEISSFLOG, *Zeichen*, 403-404. Zudem ergibt sich bei dieser Deutung eine klare Doppelung zu אחר am Anfang des Verses.

[31] Vgl. JEREMIAS, *Hosea*, 57; MACINTOSH, *Hosea*, 110-111, u.a.m.

[32] Vgl. u.a. RUDOLPH, *Hosea*, 91; WOLFF, *Hosea*, 76; oder auch SCHREINER, "Hoseas Ehe", 175-176; L. RUPPERT, "Beobachtungen zur Literar- und Kompositionskritik von Hos 1–3", *Künder des Wortes. Beiträge zur Theologie der Propheten*. Festschrift J. Schreiner (Hrsg. L. RUPPERT – P. WEIMAR – E. ZENGER) (Würzburg 1982) 160-180, hier 175; HAAG, "Ehe", 17-19. Dagegen argumentieren unter den Neueren z.B. VIELHAUER, *Werden*, 135, oder WEISSFLOG, *Zeichen*, 454, jeweils mit der Konsequenz einer späten Ansetzung von Hos 3,1-5 insgesamt.

[33] JEREMIAS, *Hosea*, 52.55.

[34] So dezidiert JEREMIAS, *Hosea*, 54-55, u.v.a.m.

[35] So zu Recht RUDNIG-ZELT, "Propheten", 377-378, Anm.12.

[36] Vgl. die Übersicht bei WACKER, *Figurationen*, 93, Anm. 12. Zur Diskussion der Syntax von Hos 3,1bβγ vgl. auch WEISSFLOG, *Zeichen*, 388 mit Anm. 1.

wackeligen Götzen bei Deutero-Jesaja (vgl. Jes 40,18-20; 41,17), spielt in Hosea 3 aber sonst keine Rolle.

III. Die historische Einordnung von Hosea 3

Es bleibt der in Abschnitt I angezeigte Grundbestand mit dem dort skizzierten Argumentationsgang. Angesprochen sind Israeliten, denen ihr Geschick als Folge des Gerichts JHWHs gedeutet wird. Ihr gegenwärtiger Zustand ist zweifelsohne desolat, ohne König und Oberste sind sie politisch orientierungslos, ohne Kult und Orakelwesen von ihrem Gott isoliert.

Auch wenn Hosea 3 diesen Zustand als nicht von Dauer darstellt, ist doch die Mängelliste in v. 4 für die Identifikation der Adressaten bzw. ihre historische Einordnung aufschlussreich. Wenn im Kontext der Umkehr zu JHWH mit der Restitution von Kultgegenständen wie Ephod, Teraphim und Masseben gerechnet wird, impliziert dies, dass sie für die JHWH-Verehrung als grundsätzlich unproblematisch angesehen werden. Schon das macht eine deuteronomistische bzw. nachdeuteronomistische Ansetzung schwierig. Stünden sie für einen Fremdgötterkult, wie es im dtr Urteil über diese Gegenstände und die mit ihnen verbundenen Praktiken vorausgesetzt ist (vgl. 2 Reg 23,24), wäre die Erwartung ihrer Wiederkehr insbesondere im Zusammenhang mit der Hinwendung zu JHWH geradezu widersinnig. In Hosea 3 stehen sie vielmehr für legitime Züge des JHWH-Kults. Dazu passt, dass jene Praktiken, die bei Hosea eindeutig als Kennzeichen der Baal- oder illegitimen JHWH-Verehrung [37] getadelt werden (wie z.B. die Verehrung des "Kalbs", Opfer auf den Hügeln, Befragung von "Holz" und "Stab", vgl. 4,12-13; 8,4-6; 10,5-8) in Hos 3,4 gerade nicht genannt sind.

Dass hier Exilsdeutung aus nachexilischer judäischer Perspektive betrieben werde, wie es u.a. Ehud Ben Zvi, Roman Vielhauer oder Kai Weißflog vermuten [38], ist ebenfalls nicht mit der Liste vereinbar. Eini-

---

[37] Zur Deutung des Baalskults bei Hosea sei stellvertretend für die breitere Diskussion nur auf J. JEREMIAS, "Der Begriff "Baal" im Hoseabuch und seine Wirkungsgeschichte", *Hosea und Amos.* Studien zu den Anfängen des Dodekapropheton (FAT 13; Tübingen 1996) 86-103, und M. WEIPPERT, "Synkretismus und Monotheismus. Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel", *Kultur und Konflikt* (eds. J. ASSMANN – D. HARTH) (Frankfurt/M. 1990) 143-178, verwiesen.

[38] BEN ZVI, *Hosea*, 87-88; VIELHAUER, *Werden*, 135-136. (Gegen Vielhauer erscheint mir fraglich, ob Hosea 3 in Abhängigkeit von Jer 3,1-5 zu sehen ist, da keine der beiden Voraussetzungen für Palingamie [dieselbe Frau sowie Heirat] sicher gegeben ist.); WEISSFLOG, *Zeichen*, 456-457.

ge “Mängel” wie z.B. die Unmöglichkeit des Opfers würden dann nicht mehr, andere wie das Fehlen eines Königs jedoch weiter bestehen. Ebenso wenig passgenau erweist sich die Liste, will man Hosea 3 im Kontext perserzeitlicher Auseinandersetzungen mit Samaria verorten, wie es jüngst Susanne Rudnig-Zelt getan hat. Hinter der Nennung von Ephod und Teraphim vermutet sie eine Kritik an einem ikonischen Kult der Nord-Israeliten. Dazu ist freilich die Voraussetzung nötig, dass “Ephod” und “Teraphim” hier nicht Kultgeräte bzw. -figurinen bezeichnen, sondern “im Zuge der nachexilischen Kritik an Gottesbildern [...] zu Bildern umstilisiert” worden seien [39] und nun als negativ konnotierte Größen die Verwerflichkeit kultischer Autonomie in Samaria illustrieren sollen [40].

Ob ein derartiger Bedeutungswandel aus den Texten zu erschließen ist, erscheint jedoch fraglich. S. Rudnig-Zeit begründet ihre These über die Annahme einer literarischen Abhängigkeit des Hoseabelegs von Richter 17-18: weil Ephod und Teraphim neben Hos 3,4 im gesamten AT nur dort als Paar erscheinen, müsse der Autor von Hosea 3 auf diesen Text anspielen [41]. In Richter 17-18 seien Ephod und Teraphim nun aber als Götterbilder vorgestellt, daher gelte dies auch für Hosea 3. Ein Verständnis von Ephod und Teraphim als Götterbilder ist nun — wie Rudnig-Zelt selbst herausarbeitet [42] — keineswegs die Deutung, die sich aus den übrigen alttestamentlichen Belegen ergibt, wo der “Ephod” als Teil priesterlicher Kleidung oder Ausstattung und “Teraphim” als Bezeichnung kleinplastischer Objekte begegnen, die im häuslichen Kult eine Rolle spielen (z.B. Genesis 31; 1 Samuel 19). Beide verbindet, dass sie im Kontext divinatorischer Praktiken genannt werden (vgl. 1 Sam 15,23; 23,9-12; 30,7-8; 2 Reg 23,24; Ez 21,26; Sach 10,2).[43] Auch in Richter 17-18 ist die Sache so eindeutig nicht, schließlich sind Ephod und Teraphim dort nicht einfach mit פסל und מסכה zu identifizieren, sondern waren als Geräte für die Divination bereits in Michas Besitz als er das Kultbild (פסל) anfertigen ließ [44].

In Hosea 3 bereitet ein Verständnis von Ephod und Teraphim als Instrumente der Orakelgewinnung im argumentativen Gefälle des Textes gar keine Schwierigkeiten. Sie müssen daher auch nicht zu

[39] RUDNIG-ZELT, “Propheten”, 392.
[40] RUDNIG-ZELT, “Propheten”, 382.
[41] RUDNIG-ZELT, “Propheten”, 377.
[42] RUDNIG-ZELT, “Propheten”, 385-392.
[43] Vgl. R. SCHMITT, Art. Hausgott/Terafim, Wibilex 2006, https://www.bibelwissenschaft.de/de/stichwort/ 10254, bzw. M. GÖRG, Art. Efod, NBL 1, 1991, Sp. 472-473, sowie den Exkurs zu den genannten Kultgegenständen bei W. GROSS, *Richter* (HThKAT; Freiburg u.a. 2009) 756-761.
[44] Zu dieser Auslegung, GROSS, *Richter*, 761.772-773.

> "literarischen Produkte[n]" [45] ohne Anhalt an der Lebenswelt der Adressaten reduziert werden: neben den staatlichen Institutionen und kultischen Installationen ist den angesprochenen Israeliten auch die Möglichkeit genommen, mit JHWH in Opfer oder Orakel in Kontakt zu treten.

Aber auch unabhängig davon, ob dieser Bedeutungswandel zutrifft, ergeben sich für die These Probleme mit der Liste insgesamt: Sind die genannten Punkte Kennzeichen des kritisierten Ist-Zustands — also falscher Kult mit Massebe, Ephod und Teraphim —, dann passt der König nicht ins Bild, denn einen König hatte das perserzeitliche Samaria ebenso wenig wie Juda. Oder ist gerade ihr Fehlen Kennzeichen des Ist-Zustands, dann kann die Liste aber keine Kritik an der kultischen Praxis im perserzeitlichen Samaria sein.

Dagegen deckt sich der beschriebene Zustand Israels — ohne König, Obersten, Opfer, Massebe, Ephod und Teraphim — mit der Situation der Nord-Israeliten nach 720. Die staatliche Autonomie war verloren, große Teile der Eliten deportiert, zu denen sicher auch das Kultpersonal zählte [46]. Vor diesem Hintergrund lässt sich Hos 3,1-5 als an nord-israelitische Adressaten gerichtet lesen: Der Text deutet das Gericht als pädagogische Maßnahme, womit zum einen die Verkündigung Hoseas verifiziert wird, indem das Ende des Nordreichs eine Deutung als Folge der von Hosea angeprangerten Missstände erfährt, zum anderen aber auch eine Hoffnungsperspektive für die Nord-Israeliten auf eine Zeit nach dem Gericht aufscheint.

IV. Hos 3,1-5 im Hoseabuch

Sind aber Nord-Israeliten nach 720 die Adressaten, wie lässt sich der literargeschichtliche Ort von Hos 3,1-5 im Hoseabuch bestimmen? Sprachliche und thematische Bezüge zeigen sich v.a. zu Hos 4,1-2 sowie Hosea 10–11.

---

[45] RUDNIG-ZELT, "Propheten", 392.

[46] Sargon II. berichtet sogar vom Abtransport von Götterbildern und Kultgegenständen aus Samaria, dazu Ch. UEHLINGER, ",... und wo sind die Götter von Samarien?'. Die Wegführung syrisch-palästinischer Kultstatuen auf einem Relief Sargons II. in Ḫorsābād/Dūr-Šarrukīn", *"Und Mose schrieb dieses Lied auf"*. Studien zum Alten Testament und zum Alten Orient, FS O. Loretz (eds. M. DIETRICH – I. KOTTSIEPER) (AOAT 250; Münster 1998) 739-776.

1. *Hos 4,1-2*

Hos 4,1-2 leiten eine größere Komposition ein, die nach dem Höraufruf an die "Israeliten" (בני ישׂראל) als Adressaten sogleich als "Wort JHWHs" (דבר והוה) qualifiziert und autorisiert wird. Eine zweite stärker auf den Inhalt gerichtete Charakterisierung ist mit der Bestimmung als "Rechtsstreit JHWHs" (ריב יהוה) gegeben[47]. 4,1bβ2 nennen proleptisch die im Folgenden vorgetragenen Anklagepunkte. (Hos 4,3 ist mit großer Wahrscheinlichkeit ein Nachtrag.)[48].

Wie weit der Horizont dieses Auftakts in 4,1-2 reicht, wird — sofern man mit größeren kompositionellen Zusammenhängen rechnet — unterschiedlich bestimmt: Roman Vielhauer findet einen Abschluss in Hos 9,1-9[49]; Jörg Jeremias sieht eine bis zu Hosea 11 reichende Klammer[50]; bei Wolfgang Schütte sind auch Hosea 12–14 mit eingeschlossen[51].

Jeremias kann für den Bogen zu Kap. 11 neben den thematischen Entsprechungen von Auftakt und Material in 4,4 – 11,11 auf die Inclusio verweisen, die über דבר והוה in 4,1 und die Gottesspruchformel נאום יהוה in 11,11 gebildet ist[52]. Zudem zeige die Verwendung des strukturierenden Leitwortes ריב in 12,3 den Beginn eines neuen Abschnitts an. Bei Roman Vielhauer und Wolfgang Schütte ergeben sich die abweichenden Eingrenzungen v.a. aus redaktionsgeschichtlichen Überlegungen zu Hosea 11, in deren Folge sich die von Jeremias beobachtete Inclusio auflöst.

Für Vielhauer ist die "überraschende [...]"[53] Heilsansage in 11,7-11 ein Nachtrag[54]: v. 7-11 knüpften an 11,2.4a.5b an, d.h. an nach

---

[47] JEREMIAS, *Hosea*, 59.

[48] So bereits K. MARTI, *Das Dodekapropheton* (KHCAT; Tübingen 1904) 39, vgl. zur Begründung JEREMIAS, *Hosea*, 62-63; RUDNIG-ZELT, *Hoseastudien*, 122-123.131-132, sowie VIELHAUER, *Werden*, 101, Anm. 139.141 mit weiterer Literatur.

[49] VIELHAUER, *Werden*, 96-98. Vielhauer wertet den "merkwürdig[en]" Umstand, dass in 4,1 von den "Bewohnern des Landes" die Rede ist, den Adressaten von Hosea 11 aber die Rückkehr in "ihre Häuser" (11,11) verheißen werde dahingehend aus, dass die ursprüngliche Klammer von Hos 4,1 zu Hos 9,3 führe (97). Nun impliziert die Rückkehr in die Häuser zugleich die Rückkehr in das Land, so dass hier gar keine inhaltliche Verschiebung angenommen werden muss.

[50] JEREMIAS, *Hosea*, 60, 139.

[51] SCHÜTTE, "Entstehung", 205-206.

[52] JEREMIAS, *Hosea*, 60.

[53] VIELHAUER, *Werden*, 97.

[54] VIELHAUER, *Werden*, 40-41; vgl. auch Vgl. auch M. NISSINEN, *Redaktion und Fortschreibung im Hoseabuch.* Studien zum Werdegang eines Prophetenbuches im Lichte von Hos 4 und 11 (AOAT 231; Neukirchen-Vluyn 1991) 263-265; PFEIFFER, *Heiligtum*, 197.

Vielhauer bereits sekundäre Bestandteile innerhalb von v. *1-6. Darüber hinaus wiesen die Nähe zu Exodus 32–24 oder Jeremia 31 bzw. inhaltlich die Ausrichtung als “kritische Alternative zur deuteronomistischen Theologie” [55], die eine Skepsis gegen das menschliche Vermögen zum Gesetzesgehorsam zu erkennen gebe und auf einen Herzensumschwung JHWHs hoffe, Hos 11,7-11 als jungen Text aus. Schütte setzt die “Hoffnungsworte” in Hosea 11 insgesamt von einem “gerichtsprophetischen Kern” in Hosea 4–10 ab [56]. Er verweist in Anknüpfung an Frank Crüsemann [57] darauf, dass עתה zwar in Kap. 4–10, aber nicht in 11 verwendet werde (Crüsemann hatte aus dem Befund jedoch bewusst keine literarkritischen Konsequenzen abgeleitet.), und sich daher als Erweiterung zu erkennen gebe.

Nun ist aber die Unfähigkeit der Israeliten zur Umkehr, wie sie in Hos 11,2.7 zum Ausdruck kommt, keineswegs ein singulärer Topos innerhalb von Hosea 4–11. Sie wird insbesondere in der Komposition Hos 5,1 – 6,6 thematisiert, die bei Vielhauer freilich auf fünf literarische Schichten aufgeteilt wird [58]. Auch der Gedanke, dass letztlich nur JHWHs erneute Zuwendung einen Neuanfang ermöglicht, ist dort bereits vorbereitet, schließlich ist der gegenwärtige Zustand durch JHWHs Rückzug und Abwendung von Israel veranlasst (vgl. 5,15). Hos 11,1.3.8 motivieren mit den Bildern der elterlichen Verbundenheit JHWHs zu Israel/Ephraim diese Option noch einmal auf andere Weise [59]. Schütte arbeitet mit einem *argumentum e silentio*, das als solches wenig aussagekräftig ist, schließlich kommt עתה innerhalb von 4–10 zwar häufig (9x) aber auch nicht in jedem Kapitel vor, und in Kap. 11 lässt sich keine Stelle benennen, wo es zwingend zu erwarten wäre. Es lassen sich also kaum klare literarkritische Indizien (Brüche, Doppelungen, terminologische oder stilistische Differenzen u.ä.) benennen, die Kap. 11 mit hinreichender Sicherheit als Nachtrag ausweisen. Dass Hoffnungsworte nicht in Hosea 4–10, sondern nur in Hosea 11 vorlägen, stimmt so pauschal auch nicht, denn die Option einer Zuwendung JHWHs, freilich auch mit ihren bedrohlichen Konsequenzen, klingt ebenfalls in Hos 6,11 – 7,1 (vgl. auch 6,1-3) an [60].

---

[55] VIELHAUER, *Werden*, 42.

[56] SCHÜTTE, “Entstehung”, 203-204.

[57] F. CRÜSEMANN, “עתה – jetzt. Hosea 4–11 als Anfang der Schriftprophetie”, *Kanon und Sozialgeschichte* (Gütersloh 2003) 131-145.

[58] Vgl. die Übersicht bei VIELHAUER, *Werden*, 225-229.

[59] Zu Hos 5,1 – 6,6 und der Diskussion um Komposition und Pragmatik des Kapitels vgl. WEINGART, *Stämmevolk*, 272-282 (Lit!).

[60] SCHÜTTE, “Entstehung”, 204. Schütte erwägt zwar, dass 6,11 sekundär sei (210-211), 7,1 problematisiert er nicht.

Grundlegender scheint hier eine bestimmte Vorannahme über Wesen und Gestalt der Gerichtsprophetie durchzuschlagen: Beschränkt sich diese auf das "unbedingte 'Nein'"[61], so wie Hans Walter Wolff in klassischer Weise das Bild des Propheten Amos zeichnete, welcher "höchstens einmal andeutend gemahnt, aber nirgendwo eine wirkliche Hoffnung entzündet, dagegen mit schärfster und immer wiederholter Eindeutigkeit das seinen Zeitgenossen bevorstehende Ende Israels angekündigt" habe[62]? Oder sollen prophetische Gerichtsworte nicht vielmehr zur Abkehr vom kritisierten Übel bzw. zur Umkehr zu JHWH motivieren? Schließlich zeigt selbst im Falle der einzigen (nicht literar- oder redaktionskritisch aus ihrem Kontext isolierten) reinen prophetischen Unheilsansage im Alten Testament in Jon 3,4 der narrative Kontext, dass sie auf die Umkehr der Adressaten zielt: die Niniviten reagieren mit Trauer und Buße und bewegen JHWH so zur Zurücknahme des angesagten Gerichts. Im Lichte einer derartigen Pragmatik liegt es aber gar nicht fern und kann sogar argumentativ geboten sein, auch die positiven Konsequenzen der Umkehr zu benennen. Es mag daher in zahlreichen Fällen richtig sein, Gerichtsworte und Heilsaussagen redaktionsgeschichtlich voneinander zu scheiden, eine literarkritische Notwendigkeit ergibt sich freilich nicht[63].

Zurück zu Hosea 4: Insgesamt spricht also einiges für die kompositionellen Beobachtungen Jeremias' und einen argumentativen Bogen von Hos 4,4 bis zu 11,11[64]. Dieser setzt mit Hos 4,1-2 als Themenangabe und leserleitendem Kopfstück ein. Hos 3,1-5 steht thematisch und v.a. in der verwendeten Motivik zwar Hosea 1–2 näher, ist aber an der

---

[61] R.G. KRATZ, "Die Redaktion der Prophetenbücher", *Prophetenstudien.* Kleine Schriften II (FAT 74; Tübingen 2011) 32-48, hier 44.

[62] H.W. WOLFF, *Dodekapropheton 2. Joel und Amos (*BK XIV/2; Neukirchen-Vluyn ^{2}1975) 125. Bei KRATZ, "Redaktion", 42-46, ist diese unbedingte Gerichtsprophetie denn auch nur als schriftgelehrte Reflexion und Katastrophenbewältigung nach 720 bzw. 587 zu erklären, wobei die Prophetie im Übergang zu Schriftlichkeit aber zugleich jede historische Konkretheit verliert.

[63] Reflexionen der komplexen Implikationen von Inhalt, Aufnahme und Wirkung prophetischer Unheilsbotschaften finden sich denn auch bereits in den alttestamentlichen Texten selbst, so etwa im "Testament Jesajas" (dazu E. BLUM, "Jesajas prophetisches Testament. Beobachtungen zu Jes 1–11", *ZAW* 108 [1996] 547-568 und *ZAW* 109 [1997] 12-29) oder dem späteren Nachdenken über das Wesen der Gerichtsprophetie und die Rolle des Gerichtspropheten anhand der Elia-Gestalt (DERS., "Der Prophet und das Verderben Israels. Eine ganzheitliche, historisch-kritische Lektüre von 1 Regum XVII-XIX", *VT* 47 [1997] 277-292.)

[64] Dass innerhalb von 4,4 – 11,11 auch späteres Material zu finden ist, bleibt unbenommen, muss hier aber nicht im Einzelnen diskutiert werden.

Textoberfläche durch die Verwendung von בני ישׂראל mit Hos 4,1-2 verknüpft [65]. Die "Israeliten" sind nach v. 1 die Adressaten, die das Wort Jhwhs hören sollen und somit zugleich Publikum des entfalteten Rechtsstreites. Die Verbindung בני ישׂראל begegnet mehrfach in Hosea 3 (v. 1.4.5), aber nach 4,1 in Hosea nicht mehr [66]. Diese Verknüpfung beider Texte auf der Textoberfläche stellt mithin zweifellos klar, dass die Adressaten von Hosea 4–11 zugleich das Thema von Hosea 3 sind.

2. *Hosea 10–11*

Während die Verbindungen zwischen Hos 3,1-5 und Hos 4,1-2 eher auf der Textoberfläche liegen, ergeben sich zu den Schlusskapiteln des Abschnitts Hosea 4–11 eine Reihe thematischer Bezüge. Einschlägig ist hier v.a. die Liste in 3,4 mit ihrer Reihe von drei paarweise angeordneten Mängeln, die die gegenwärtige Situation der angesprochenen Israeliten prägen. Dabei geht es um Elemente der politischen Administration (König und Oberste), der kultischen Institutionen (Opfer und Massebe) sowie der Divinations- bzw. Orakelpraxis (Ephod und Teraphim) [67]. Die Zerstörung der Kultinstallationen Altäre und Masseben ist Gegenstand von Hos 10,1-2 [68]:

1 Ein üppiger Weinstock war Israel, entsprechend brachte er /es Frucht.
Je mehr seine Frucht, desto mehr machte es für die Altäre;
je schöner sein Land, desto schöner machten sie Masseben.
2 Geteilt ist ihr Herz, jetzt müssen sie es büßen:
Er wird ihre Altäre zerbrechen, er wird ihre Masseben verwüsten.

Den Verlust des Königs thematisiert Hos 10,3:

3 Ja, jetzt sagen sie:
"Wir haben keinen König, weil wir Jhwh nicht fürchten.
Und der König, was würde er uns nützen?"

---

[65] Vgl. Schütte, *Gerechtigkeit*, 36, sowie "Entstehung", 203-204, oder auch schon Haag, "Ehe", 9, der die Verknüpfung aber erst auf der Ebene, der von ihm in 3,1-5 angenommenen Redaktionsschicht 3,1b.4.5a vermutet.

[66] Im Hoseabuch erscheint sie sonst nur noch im späten Hos 2,1-3, dazu bzw. zur Verwendung von "Israel" im Hoseabuch insgesamt vgl. Weingart, *Stämmevolk*, 165-168 bzw. 268-270.

[67] Vgl. oben Abschnitt I und III.

[68] 10,5-8 schlagen ein ähnliches Thema an, hier geht es jedoch um eine Verurteilung des Heiligtums von Bethel, nicht eine aus der Hybris Israels resultierende Pervertierung eines an sich legitimen Jhwh-Kults. Für Bethel ist nach Hos 10,8 auch jede Restitution ausgeschlossen.

Die Obersten (שׂרים) erscheinen hier nicht. Sie sind jedoch häufig innerhalb von Hosea 4–11 genannt [69] und gehören zu den primären Adressaten bzw. den Gruppen, die neben König und Priesterschaft als maßgebliche Akteure im Blick sind.

Für das letzte Paar, Ephod und Teraphim, gibt es im Hoseabuch keinen weiteren Beleg. Immerhin sind aber in 10,4 Gelegenheiten angesprochen, an denen Gottesbefragungen eine Rolle spielen können:

4 Worte machen [70], Nichtiges schwören, Verträge schließen,
und das Recht sprießt wie Giftkraut auf den Ackerfurchen.

Dieses Netz von Bezügen auf engem Raum legt nahe, dass die Mängelliste von 3,4 an Hosea 10 orientiert ist und damit, was ihre kompositionelle Funktion betrifft, auf eine Inclusio mit den Schlussabschnitten von Hosea 4–11 zielt. (Das macht sie freilich nicht zu einer rein literarischen Bildung ohne Anhalt an der Wirklichkeit der Adressaten, sondern tritt zur argumentativen Funktion als weiterer Aspekt hinzu.) Schließlich erinnert auch das Schlussbild der "zu JHWH und seinem Heil bebenden Israeliten" in Hos 3,5 in seiner Motivik an den Schlussakkord von Hosea 11, d.h. die aus Ägypten und Assur heranzitternden Vögel, die JHWH heimkehren lässt [71].

Hos *3,1-5 erweist sich somit gleich in mehrfacher Hinsicht als ein kompositionelles Element innerhalb des größeren Hoseakontextes. Inhaltlich führt es die Thematik der "Ehe" des Propheten als Sinnbild für die Beziehung zwischen JHWH und Israel aus Hosea 1–2 weiter und knüpft ausweislich des עוד in 3,1 auch explizit an diese an. Zugleich nimmt Hosea 3 Anleihen sprachlicher und thematischer Art aus den Eingangs- und Schlussabschnitten des Zusammenhangs Hosea 4–11 und wird diesem vorangestellt. Dabei ergibt sich eine Aktualisierung und Leserlenkung im Blick auf das ältere Material. Die Gerichtsworte aus Hosea 4–11 werden auf die aktuelle Situation angewandt; im Lichte von Hos 3,4 erscheint das Gericht als eingetroffen und zugleich in seiner Berechtigung bestätigt. Zugleich knüpft Hosea 3 an die Hoffnungsperspektive von Hosea 11 an und präsentiert den Zustand des Gerichts als vorübergehende Phase von einiger, jedoch begrenzter Dauer (ימים רבים), die letztlich auf die Umkehr der Israeliten zu JHWH zielt.

[69] Hos 5,10; 7,3.5.16; 8,10; 9,15.
[70] Lesung als דַּבֵּר vgl. App. *BHS*.
[71] Vgl. G.I. DAVIES, *Hosea* (NCB; Grand Rapids, MI 1992) 264-265.

Lediglich angedeutet werden können hier einige Konsequenzen für die literargeschichtliche Stratigraphie des Hoseabuches, die sich aus den vorgetragenen Überlegungen ergeben. Sie legen zum einen nahe, dass ein Großteil des in Hosea 4–11 gesammelten Materials und auch schon literarisch/kompositionelle Zusammenhänge bereits zeitnah zu den Ereignissen des syrisch-ephraimitischen Krieges vorlagen. So hat auch Wolfgang Schütte unlängst Hos *4,4 – 10,15 mit guten Gründen noch vor 720 im Nordreich Israel verortet[72]. Hosea 11 möchte er davon literargeschichtlich abrücken und sieht hier eine nach 720 arbeitende "juda-exilische" Redaktion der älteren hoseanischen Gerichtsreden durch nord-israelitische Tradenten im Exil am Werk[73]. Das Aussageprofil von Hosea 11 spricht aber eher für eine Ansetzung in der Nähe von Hosea 4–10, d.h. nach 730 aber noch vor 720 v.Chr. Ausgangspunkt ist die Liebe JHWHs zu Ephraim, die mit emotionalen Bildern der Eltern-Kind-Beziehung gezeichnet wird. Sie ist die Grundlage für JHWHs Reue und seine Abwendung von dem Zerstörungsvorhaben (v. 8-9), das durch die bleibende Abkehr seines Volkes ausgelöst war (v. 2.7)[74]. Vorausgesetzt sind bereits kriegerische Auseinandersetzungen (v. 5) und die assyrische Herrschaft (v. 6), aber nicht die vollständige Zerstörung Ephraims wie Adma oder Zeboim (vgl. Dtn 29,22). Diese droht zwar, kann aber, wenn JHWH seinen Zorn nicht vollstreckt (v. 9), noch abgewendet werden.

Die Datierung von Hosea 11 kann hier nicht ausführlich diskutiert werden. Jörg Jeremias, der die Hoseatexte hauptsächlich in verschiedene Verkündigungsphasen im Leben des Propheten verortet, datiert Hosea 11 in die Epoche 741-724 v. Chr. Viel hängt natürlich an der Einschätzung der literarischen Genese des Kapitels sowie am Verständnis zweier schwieriger Stellen: (1) liest man das *w^eqatal* וחלה in v. 6 als Iterativ, wäre eine Situation nach dem Ausbruch des syrisch-ephraimitischen Kriegs impliziert, d.h. es ist vorausgesetzt, dass bereits militärische Auseinandersetzungen begonnen haben und u.U. noch andauern bzw. erwartet werden; (2) לא אשוב in v. 9 erschließt sich am besten, wenn man es mit E. Bons im Sinne von "JHWH wird nicht umkehren" deutet[75], d.h. er wird seine am Anfang von Kap. 11 skizzierte enge Beziehung zu Israel nicht aufgeben und Ephraim daher nicht vernichten. Diese Hoffnung hat sich historisch nicht bestätigt, entsprechend wird sie von jenen Tradenten, die Hosea 4–11 mittels der Vorschaltung von Hos 3,1-5 auf die neuen Gegebenheiten hin anpassten, etwas unbestimmter gehalten und auch auf einen längeren Zeitrahmen hin ausgespannt.

---

[72] SCHÜTTE, "Entstehung", 207-211.222; vgl. DERS., *"Säet euch Gerechtigkeit!"*. Adressaten und Anliegen der Hoseaschrift (BWANT 179; Stuttgart 2008) 151-152.

[73] SCHÜTTE, "Entstehung", 215.

[74] JEREMIAS, *Hosea*, 17-18.

[75] E. BONS, "Zwei Überlegungen zum Verständnis von Hosea XI", *VT* 45 (1995) 288-293.

> Wenn 3,1-5 ebenfalls Hosea *1–2 voraussetzt (was weitgehend unbestritten ist), ergibt sich, dass auch hier bereits ältere Texte vorgelegen haben müssen und dass bereits relativ zeitnah zu den Ereignissen von 720 ein größerer literarischer Zusammenhang gegeben war, der mit wenigen späteren Ergänzungen im Hoseabuch mündete.

Bewährt sich die oben skizzierte Datierung, sind mit den בני ישׂראל Nord-Israeliten in der Zeit nach 720 angesprochen, für die die wohl ebenfalls nord-israelitischen Verfasser die Hoffnung auf eine Restitution der zerstörten politischen und kultischen Institutionen des Nordreiches noch nicht aufgegeben haben, sie vielmehr in den älteren Hoseatexten begründet fanden. Wolfgang Schütte hat für weite Teile des späteren Hoseabuches nord-israelitische Verfasser und Tradenten im judäischen Exil vorgeschlagen, die für eine schrittweise Aktualisierung und Zusammenstellung älteren Hoseamaterials und letztlich auch für seinen Eingang in den judäischen Traditionsstrom verantwortlich gewesen seien [76]. Historisch spricht sicherlich einiges dafür, am Ende des 8. Jh.s eine Übersiedlung von Nord-Israeliten, insbesondere nord-israelitischer Eliten nach Juda anzunehmen, auch wenn die Hosea-Texte selbst v.a. Exulantengruppen bzw. Deportierte in Ägypten und Assur und nicht in Juda erwähnen (vgl. 7,11; 9,3; 11,11). Gleichermaßen historisch wahrscheinlich ist aber auch, dass ein Großteil der nord-israelitischen Bevölkerung unter der neuen Herrschaft im Land blieb [77]. Insofern bleibt eine geographische Lokalisierung der Verfasserkreise spekulativ, auch wenn die vorliegende Analyse die nord-israelitische Perspektive, mit der Hos 3,1-5 auf die Ereignisse im letzten Drittel des 8. Jh.s blickt, bestätigt [78]. Sie schreibt dem Gericht, das das Nordreich getroffen hat, eine pädagogische Funktion zu und findet in dieser Deutung eine begründete Hoffnung auf eine zweite Chance, d.h. einen Neuanfang Israels mit seinem Gott.

---

[76] SCHÜTTE, "Entstehung"; Hos 3,1-5 datiert er allerdings ein eine spätere Zeit, d.h. die Epoche Manasses (S. 222).

[77] An der grundsätzlichen Plausibilität der Annahme einer Bewegung von Nord-Israeliten nach Juda ändert auch die Debatte um deren Größenordnung nichts, die gegenwärtig v.a. von Nadav Na'aman und Israel Finkelstein geführt wird, vgl. die aktuellesten Beiträge aus einer längeren Diskussion: N. NA'AMAN, "Dismissing the Myth of a Flood of Israelite Refugees in the Late Eighth Century BCE", *ZAW* 126 (2014) 1-14; I. FINKELSTEIN, "Migration of Israelites into Judah after 720 BCE: An Answer and an Update", *ZAW* 127 (2015) 118-206.

[78] Einen Reflex einer judäischen Deutung der Ereignisse am Ende des 8. Jh.s findet sich in Hosea 13, dazu K. WEINGART, "Juda als Sachwalter Israels. Geschichtstheologie nach dem Ende des Nordreiches in Hosea 13 und Ps 78", *ZAW* 127 (2015) 440-458.

Eberhard-Karls-Universität Tübingen
Evangelisch-theologische Fakultät
Liebermeisterstr. 12
D – 72076 Tübingen

Kristin WEINGART

Summary

In Hosea 3 we find a reflection on the situation of the Northern-Israelites after the destruction of Samaria. The text, except for some slight additions, was originally composed shortly after 720 BCE by Northern Israelites and is part of an early composition of Hosea-materials. The fall of the Northern Kingdom is caused by the crimes denounced by Hosea and brought about by the divine judgment he had announced. The events therefore confirm Hosea's prediction. Israel's punishment is interpreted as an educational trial meant to make Israel return to YHWH. Hence, there is hope for restoration and a better future after the judgment.

Der höchste Gott und König Ptolemaios IV. Philopator: Beobachtungen zur erzählerischen Entfaltung des Gottesbildes in 3Makk[1]

Als μέγιστος θεός führt der Verfasser des Dritten Makkabäerbuches Gott in 1,9 in die erzählte Welt ein und rekurriert von dort an im weiteren Textverlauf mit großer Regelmäßigkeit auf ihn. Im Zuge dieser sowohl häufigen als auch vielseitig ausgestalteten Bezugnahmen[2], durch welche der Erzähler die narrative Entfaltung seines Gottesbildes bis zur Abschlussdoxologie in 7,23 vorantreibt, wiederholt er seine Eingangscharakterisierung Gottes als μέγιστος verschiedentlich[3] und greift sie letztmalig unmittelbar vor der textabschließenden Doxologie in 7,22 auf (τὰ μεγαλεῖα τοῦ μεγίστου θεοῦ ποιήσαντος τελείως ἐπὶ σωτηρίᾳ αὐτῶν).

Die Besprechung der insgesamt sechs μέγιστος θεός-Belegstellen hat Thomas Knöppler in seiner aus dem Jahre 2002 stammenden Analyse der 3Makk-Gottesvorstellung in der Weise thematisch gebündelt, dass er in diesen Zuschreibungen und den beiden θεὸς ὕψιστος-Aussagen in 6,2 und 7,9 den transzendenten Charakter dieser Vorstellung betont sieht[4]. Für ihn ist 3Makk grundlegend als „eine für ihre Zeit gül-

---

[1] Für eine kritische Durchsicht des Manuskriptes und weiterführende Hinweise danke ich Herrn PD Dr. Thomas Knöppler aus ganzem Herzen; Frau Carola Nussbaum sage ich für ihre Hilfen bei der Literaturbeschaffung herzlichen Dank.

[2] Man denke nur an seine Zeichnung als δέσποτα πάσης κτίσεως, προπάτωρ oder ῥύστης Ισραηλ. Eine Liste für die in der LXX einmaligen Gottesbezeichnungen findet sich bei C.W. Emmet, „The Third Book of Maccabees“, *The Apocrypha and Pseudepigraphia of the Old Testament in English with Introductions and Critical and Explanatory Notes to the Several Books. Band 1. Apocrypha* (Hrsg. R.H. Charles) (Oxford 1913) 162.

[3] In 1,16 bitten die Jerusalemer Priester τοῦ μεγίστου θεοῦ, den König vom Betreten des Tempels abzuhalten; in 3,11 konstatiert der Erzähler, dass König Ptolemaios die Macht τοῦ μεγίστου θεοῦ nicht wahrnimmt; in 4,16 preist der König die stummen Götter und redet mit Blick auf τὸν μέγιστον θεόν das Ungebührliche; in 5,25 flehen die dem Tode nahen Juden im Hippodrom τοῦ μεγίστου θεοῦ an, ihnen eilig zu helfen.

[4] Th. Knöppler, „Die Gottesvorstellung des 3. Makkabäerbuches“, *Jüdische Schriften in ihrem antik-jüdischen und urchristlichen Kontext* (Hrsg. H. Lichtenberger – G.S. Oegema) (Studien zu den JSHRZ 1; Gütersloh 2002) 209-221 hier 213; zum Kreis der die göttliche Transzendenz akzentuierenden Aussagen rechnet Knöppler, „Gottesvorstellung“, außerdem noch die μέγας θεός-Prädikation in 7,2.

BIBLICA 97.3 (2016) 360-374

tige Darlegung über die Erhabenheit Gottes und dessen rettende Zuwendung zu seinem Volk Israel“ [5] zu verstehen. Während er dabei den Aspekt des Verhältnisses Gottes zu seinem Volk „als ein wichtiges Element“ [6] der Gottesvorstellung dieser Schrift einstuft und in seinen 2011 erschienenen Erläuterungen zu 3Makk in Septuaginta Deutsch ein starkes Interesse des Verfassers „an der Bewahrung der Treue des jüdischen Volkes zu seinem Gott“ [7] beobachtet, fokussiert sich N. Clayton Croy in dem mit „Theology and Purpose“ überschriebenen Einleitungskapitels seines 3Makk-Kommentars aus dem Jahr 2006 auf diesen Aspekt [8]. Ihm zufolge kann die theologische Konzeption dieser Schrift als „parochial“ eingestuft werden, da Gott als „almost exclusively concerned with the Jews“ (6,13; 7,6.9) präsentiert und ihm „a special relationship with the descendants of Abraham“ zugeschrieben wird [9].

Obschon in den beiden genannten Ausführungen markante Fluchtlinien des in 3Makk entworfenen Gottesbildes angerissen worden sind, lassen sich die genaueren Konturen dieser Linien und ihre gegenseitige Zuordnung noch nicht mit hinreichender Schärfe erkennen [10]. So hat Knöppler mit seiner theologischen Themenangabe, der zufolge es in 3Makk um den Erweis der Erhabenheit Gottes [11] und die Anerkenntnis seiner zeitübergreifenden Rettungsmacht [12] geht, einen entscheidenden Vorstoß zur Bestimmung der die vielen Facetten organisierenden

---

[5] „Gottesvorstellung“, 210.

[6] „Gottesvorstellung“, 218.

[7] Th. KNÖPPLER, „Makkabaion III. Das Dritte Buch der Makkabäer. Einleitung, Literatur und Erläuterungen“, *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare. Band 1* (Hrsg. M. KARRER – W. KRAUS) (Stuttgart 2011) 1417-1444 hier 1419.

[8] Siehe N. CLAYTON CROY, *3 Maccabees* (Septuagint Commentary Series; Leiden – Boston 2006) xviii.

[9] Sämtliche Anspielungen und Zitate dieses Abschnittes bei CLAYTON CROY, *3 Maccabees*, xviii. Insgesamt ist diese einseitige Ausrichtung der Darstellung auf den Aspekt des Heils für Israel, als deren Kehrseite Clayton Croy „sweeping condemnation of Gentiles“ sieht, durch den „narrative context of genocidal persecution“, in 3Makk verzeihbar („forgivable“) (*3 Maccabees*, xviii).

[10] Dieser Befund ändert sich auch nicht wesentlich bei Einbeziehung der Arbeiten von A. PASSONI DELL’ACQUA, „Terzo libro dei Maccabei. Introduzione, Nota bibliografica, Traduzione e Note“, *Apocrifi dell’Antico Testamento. Band 3* (Hrsg. P. SACCHI) (Brescia 2000) 571-664 und J. MÉLÈZE MODRZEJEWSKI, *Troisième Livre des Maccabées* (La Bible d’Alexandrie 15,3; Paris 2008). Letztgenannter kommt auf das Gottesbild unter der Überschrift „Le ‚Libérateur d’Israël‘“, 87-90 nur überblicksartig zu sprechen.

[11] So der Schwerpunkt in seinem Aufsatz zur Gottesvorstellung.

[12] So der Schwerpunkt in seinem Beitrag in Septuaginta Deutsch („Makkabaion III“, 1419).

Bildmitte geliefert, aber bis dato fehlen detaillierte Untersuchungen der erzählerischen Entfaltung dieses sich so vielgestaltig präsentierenden Bildes[13]. Die folgenden Überlegungen sollen dadurch einen Beitrag zum Schließen dieser Lücke leisten, dass in ihnen der Analysefokus dezidiert auf den Aspekt der *erzählerischen* Entfaltung des Gottesbildes eingestellt wird[14]. Dabei ist zunächst grundlegend nach der Art und Weise der Einbindung Gottes in das in 3Makk präsentierte Geschehen zu fragen, bevor auf dem Hintergrund des von Knöppler und Clayton Croy als bedeutsam bewerteten Aspektes der Bindung Gottes an sein Volk[15] und der Tatsache, dass König Ptolemaios in der 3Makk-Erzählung Macht über ebendieses zu erlangen sucht, nach der Zuordnung dieser drei in der Erzählkonzeption maßgeblichen Figuren(gruppe) zu fragen ist: Wie ordnet der Erzähler Gott, Israel und König Ptolemaios einander zu und wie schreibt er diese Zuordnung im Erzählverlauf fort? Um eine tragfähige Antwort auf den zuletzt ge-

---

[13] Knöppler hat sich in seinem Aufsatz zur Gottesvorstellung dafür entschieden, das Material nach Kategorien wie Eigenschaft oder Wirken aufzuschlüsseln, was unweigerlich zu einer Hintanstellung der Frage nach der erzählerischen Entfaltung führt. U. MITTMANN-RICHERT, „3. Makkabäerbuch (JSHRZ I/9)“, *Einführung zu den Jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit. Historische und legendarische Erzählungen* (Hrsg. U. MITTMANN-RICHERT) (JSHRZ 6. Supplementa; Gütersloh 2000) 63-81 hier 79-81 verzichtet in ihrem Unterabschnitt zur theologischen Bedeutung von 3Makk gänzlich auf Ausführungen zum Gottesbild dieser Schrift und konzentriert sich ganz auf die Erklärung von 3Makk als Gegenentwurf zu 2Makk („literarische Antithese“); eine ähnliche Richtung hat bereits einige Jahre zuvor D.S. WILLIAMS, „3 Maccabees. A Defense of Diaspora Judaism?“, *JSPE* 13 (1995) 17-29 eingeschlagen; siehe zur Kritik an diesem Verständnisvorschlag nur CLAYTON CROY, *3 Maccabees*, xx.

[14] Bis dato sind die Untersuchungen zum 3Makk-Gottesbild nicht selten auf die beiden ausführlich präsentierten Gebete in 3Makk 2 und 6 beschränkt gewesen bzw. hatten in deren Analyse ihren Schwerpunkt (siehe zu diesen Gebeten vor allem A. PASSONI DELL'ACQUA, „Le preghiere del III libro dei Maccabei“, *RivBib* 43 [1995] 135-179 und ID., „L'inno di Sir 51,12a-o e le preghiere del III libro die Maccabei. Affinità di scelta degli attributi divini da celebrare“, *Biblica et Semitica.* Studi in memoria di Francesco Vattioni [Hrsg. L. CAGNI] [Napoli 1999] 457-478). Im Unterschied dazu ist der Betrachtungsfokus hier mit dem Ziel auf das Textganze eingestellt, übergreifende Zuordnungs- und Entwicklungslinien aufzeigen zu können. Der auf dieser Grundlagenarbeit aufbauenden Frage, inwieweit die beiden Gebete in 3Makk 2 und 6 das Ausziehen dieser Linien im Detail unterstützen und absichern, übersteigt den Rahmen der hier verfolgten Zielsetzung und muss anderweitig ausführlich thematisiert werden.

[15] Diesen Aspekt im 3Makk-Gottesbild arbeitet auch J.M.G. BARCLAY, *Jews in the Mediterranean Diaspora*. From Alexander to Trajan (323 BCE–117 CE) (Edinburgh 1996) 198 heraus.

nannten Aspekt der erzählinternen Weiterentwicklung der Figurenzuordnung zu erhalten, hilft — und dies ist bis dato kaum berücksichtigt worden [16] — die Beachtung der die jeweilige Gottesaussage aussprechenden Instanz entscheidend weiter. Nur so kann nämlich der Tatsache Rechnung getragen werden, dass gerade die Aussagen über die Größe Gottes wie ὁ μέγιστος θεός in 1,9 oder θεὸς ὕψιστος in 7,9 in Abhängigkeit vom jeweils Sprechenden (Erzähler – Ptolemaios) eine unterschiedliche erzählstrategische Funktion besitzen und ihnen entscheidende Hinweise auf die Fortschreibung der Zuordnung von Gott und Ptolemaios zu entnehmen sind. Als Frage formuliert: Was bedeutet es für die erzählerische Entfaltung des theologischen Konzeptes und die Zuordnung der zentralen Figuren, wenn in 7,9 König Ptolemaios und nicht wie bis dato der Erzähler bzw. Eleazar den Gott Israels als θεὸς ὕψιστος charakterisiert?

I. Beobachtungen zu Erzählstruktur und Figurenkonstellation

Beim Blick auf den makrostrukturellen Aufbau der 3Makk-Erzählung lässt sich bezüglich der Art und Weise der Einbindung Gottes in die jeweilige Geschehenspräsentation ein relativ konstantes, fünfteiliges Grundschema ausmachen. Zu diesem gehört (I) als erstes Element die Skizzierung einer für die Juden nicht aus eigener Kraft zu bewältigenden Notsituation, wie sie beispielsweise in 1,8-15 durch das königliche Vorhaben, den Jerusalemer Tempel um jeden Preis betreten zu wollen, entsteht. Obschon dem König auch unter Rückgriff auf das Gesetz erklärt wurde (τοῦ τε νόμου παραναγνωσθέντος), dass selbst die Priester mit Ausnahme des Hohenpriesters das Heiligtum nicht betreten dürfen, hält er an seinem Plan unbeirrt [17] fest und erwidert in V.12: καὶ εἰ ἐκεῖνοι ἐστέρηνται ταύτης τῆς τιμῆς, ἐμὲ δὲ οὐ δεῖ. Auf die Präsentation der Notsituation folgt (II) als zweites Element des Grundschemas eine Notiz der betenden Hinwendung der Bedrängten zu Gott, wie sie sich in 1,16 oder 5,7 findet. Während an der erstgenannten Stelle vom Niederfallen der Priester in vollem Ornat und ihrer flehenden Hinwendung an τοῦ μεγίστου θεοῦ erzählt wird, ist in 5,7

[16] Diese Unterscheidung übergeht auch Knöppler, wenn er die Aussagen über die Größe Gottes ohne weitere Differenzierung in der Rubrik der Betonung des transzendenten Charakters der Gottesvorstellung bündelt (siehe „Gottesvorstellung“, 213).

[17] Um dem Erzähladressaten gegenüber den Aspekt der vermeintlichen Unaufhaltsamkeit der Umsetzung dieses Vorhabens zu unterstreichen, charakterisiert der Erzähler den König in V.16 als den zum Eindringen wild Entschlossenen (τὴν ὁρμὴν τοῦ κακῶς ἐπιβαλλομένου).

davon die Rede, dass πάντες im Hippodrom gefangenen Juden τὸν παντοκράτορα κύριον καὶ πάσης δυνάμεως δυναστεύοντα, ἐλεήμονα θεὸν αὐτῶν καὶ πατέρα anrufen [18].

An diese beiden ersten Schritte schließt sich (III) als drittes Element die Präsentation der göttlichen Reaktion in Form von Gebetserhörung und konkreter Handlung wie der Geißelung des Königs in 2,23 oder dem Öffnen der himmlischen Tore in 5,18 an [19]. Abgerundet wird der so jeweils strukturierte Erzählbogen durch (IV) die Darstellung der Handlungsfolgen und (V) den Verweis auf den Dank auf jüdischer Seite, der in der Lobpreisung Gottes in 5,13b [20], in 5,35b [21] und in 6,29.30-40 [22] konkrete Gestalt gewinnt.

Erzählbögen, welche dieses fünfteilige Grundschema aufweisen, finden sich zwischen 1,8 [23] und 7,22 insgesamt viermal, bevor mit der Doxologie in 7,23 — εὐλογητὸς ὁ ῥύστης Ισραηλ εἰς τοὺς ἀεὶ χρόνους. αμην — der Text endet:

	1. Erzählbogen	2. Erzählbogen	3. Erzählbogen	4.Erzählbogen
Skizze der Notsituation	1,8-15	2,25 – 4,21 & 5,1-6 [24]	5,23-24	5,36-49
Hinwendung zu Gott im Gebet	1,16-29 2,2-20	5,7-9	5,25	5,50-51 6,1-15
Göttliche Reaktion	2,21-22	5,10-12	5,26-27	6,18-21
Abwendung der Notsituation & Verweis auf königliche Reaktion	2,23-24 Abzug des Königs unter bitterbösen Drohungen	5,13a Aufschub der Vernichtung I König ist bitterböse (5,14-22)	5,35a Aufschub der Vernichtung II König ist wütend (5,30-33)	6,22-28 Umdenken des Königs und Rehabilitierung der Juden
Dank des Volkes in Form des Lobpreisens Gottes	-/-	5,13b	5,35b	6,29 6,30-40

[18] Nachdem der Erzähler in 5,25 festgestellt hat, dass die in den letzten Zügen liegenden Juden τοῦ μεγίστου θεοῦ um Hilfe bitten, notiert er in 5,51, dass die Juden τὸν τῆς ἁπάσης δυνάμεως δυνάστην anrufen.

[19] Ferner lässt Gott den König vom Schlaf festgehalten werden (5,10-12) und ihn seine Pläne einstweilen vergessen (5,27).

[20] τὸν ἅγιον ᾕνουν θεὸν αὐτῶν.

[21] τὸν ἐπιφανῆ θεὸν κύριον βασιλέα τῶν βασιλέων ᾕνουν.

[22] οἱ δὲ ἐν ἀμερεῖ χρόνῳ λυθέντες τὸν ἅγιον σωτῆρα θεὸν αὐτῶν εὐλόγουν ἄρτι τὸν θάνατον ἐκπεφευγότες.

[23] Mit 1,8 beginnt der erste Hauptteil der Erzählung; unmittelbar davor in 1,1-7 wird von der Schlacht bei Raphia erzählt (siehe weiter noch Anm. 28).

[24] In diesen Versen wird von der Vorbereitung der Elefanten für die Vernichtung der gefangenen Juden am nächsten Tag und von der Sicherung ebendieser Gefangenen erzählt.

Durch die Wahl einer weitgehend schematisierenden Darstellungsweise entsteht in der Erzählung über lange Strecken der Eindruck eines sich stetigen Wiederholens von königlicher Provokation und göttlicher Reaktion, was unter figuralem Betrachtungswinkel zur Frage nach der maßgeblichen Figurenkonstellation in der Erzählung führt.

Aus dieser weitgehend schematisierten Präsentationsweise hebt sich der umfangreiche Abschnitt in 2,25 – 4,21 dadurch ab, dass hier vor der Präsentation einer konkreten Notlage — diese folgt in der Erzählung von der Vorbereitung der Elefanten in 5,1-6 — weiter angesetzt wird und jene Vorgänge in Ägypten benannt werden, in deren Folge es zu der konkreten Bedrohungslage gekommen ist. Im Einzelnen gehört zum Ausleuchten dieses Vorfeldes die Erzählung von der Entstehung der Bedrohung in Alexandria mitsamt der Präsentation des königlichen Dekretes zur Verhaftung der Juden [25] in 2,25 – 3,30 und die Erzählung von den Umständen ihrer Verhaftung und ihrer Verbringung ins Hippodrom in 4,1-21. Dabei lässt der König in seinem Dekret in 3,19.22-25 keinen Zweifel daran aufkommen, dass er die Juden als Staatsfeinde betrachtet, und bestätigt damit aus seiner eigenen Perspektive eine Ansicht, die ihm schon zuvor in 3,7 in der vom Erzähler referierten Behauptung der Andersstämmigen (ἀλλόφυλοι [26]) zugeschrieben worden ist [27]: Weder für den König noch für die Truppen sind diese Menschen Tischgenossen, sie sind feindselig (δυσμενεῖς) und widersetzen sich der Staatsverwaltung heftig (μέγα ἐναντιουμένους).

Um die Figurenkonstellation zu beschreiben, sind neben dem König — er ist nach vorliegenden Textbeginn die zuerst genannte Figur in der erzählten Welt [28] — und Gott selbst noch die Gruppe der Juden, zunächst in Jerusalem, später in der Diaspora in den Blick zu nehmen [29]. Schaut man sich wesentliche Elemente der Zeichnung dieser drei zentralen Fi-

---

[25] Siehe zu diesem Dekret und den königlichen Vorrechten und Handlungsvollmachten speziell Mélèze Modrzejewski, *Livre,* 62-70, der die gesamte 3Makk-Erzählung ohnehin als „roman judiciaire“ (*Livre*, 9) charakterisiert.

[26] Bei den ἀλλόφυλοι handelt es sich um Menschen, „die nicht Angehörige des jüd. Volkes“ (Knöppler, „Makkabaion III“, 1433) sind; kontextbedingt sind „offenbar auch die griech. Bürger Alexandrias auszunehmen“ (ebd.); Mélèze Modrzejewski, *Livre*, 143 spricht von „les non-Juifs, comme dans le dossier d’Héracléopolis“.

[27] Der Erzähler selbst stuft diese Behauptung der Andersstämmigen in 3,7 als keinen geringen Vorwurf ein (οὐ τῷ τυχόντι περιῆψαν ψόγῳ).

[28] Die Annahme, dass der ursprüngliche Beginn des Textes (in welchem Umfang auch immer) verloren gegangen ist, wird heute weitgehend geteilt: siehe nur Mittmann-Richert, „3. Makkabäerbuch“, 63 mit Anm. 2 oder Clayton Croy, *3 Maccabees*, xvii-xviii.

[29] Ergänzend treten noch die Unterstützer des Königs wie Hermon hinzu; siehe

guren(gruppen) und die diesen jeweils zugeschriebenen Handlungen im Erzählverlauf genauer an, lässt sich eine tragfähige Vorstellung von der erzählerischen Zuordnung dieser drei Akteure zueinander gewinnen. Diesbezüglich ist zunächst einmal zu registrieren, dass aus der theologischen Perspektive des Verfassers Gott als der uneingeschränkte Herr der Geschichte die schlichtweg maßgebliche und höchste Instanz in sämtlichen Belangen ist (Stichwort aus Eleazars Gebet in 6,2: ὕψιστος παντοκράτωρ θεός [30]), der Israel als sein besonderes Volk und den Jerusalemer Tempel als seinen besonderen Ort erwählt hat (z.B. 2,6.9-10; 6,3.11). Dieses göttliche Erwählungshandeln bestimmt die Identität des jüdischen Volkes im Mutterland und in der Diaspora gleichermaßen wesentlich und lässt sie diesen Gott verehren und treu nach dessen Gesetzen leben (vgl. 3,4) [31]. In den existenzbedrohenden Konflikten mit König Ptolemaios wird es zusammen mit der Eintragung der Facette von Glaubensbewährung (2,32a; 7,16) vornehmlich als zu Gott betend und schreiend gezeichnet (z.B. 1,16.27; 5,7.9.25; 6,17), während von anderweitigen, etwa kämpferischen Aktivitäten in den Auseinandersetzungen mit dem König nichts erzählt wird. Aufgrund dieser ausgeprägten Fokussierung auf die Facette der Bewährung und des Betens ist auf der Erzähloberfläche vermehrt Raum gelassen, Gott als den entscheidenden Handlungsträger im Kampf gegen den König zu präsentieren. Dadurch entsteht der Eindruck, dass die zentrale Konfliktlinie in 3Makk nicht zwischen dem Volk und dem König verläuft [32] und Gott ‚nur' als Helfer seines Volkes im Blick ist (siehe unten Modell A). Vielmehr ist davon auszugehen, dass bis zum königlichen Umdenken in 6,22 der König und Gott selbst als die beiden maßgeblichen Gegenspieler präsentiert werden (siehe unten Modell B) [33]. Dabei lässt der Erzähler vom Beginn seines Textes keinen Zweifel daran aufkommen, dass Gott dem König

---

zur Diskussion um die in 3,8 erwähnte, für die hier verfolgte Gegenüberstellung aber vernachlässigbare Gruppe der Griechen etwa CLAYTON CREY, *3Maccabees*, xix.

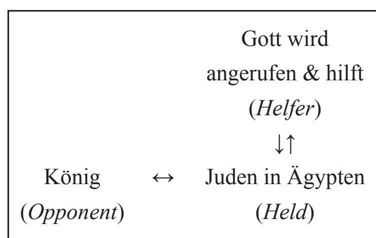
[30] Mehr zu 6,2 bei PASSONI DELL'ACQUA, „Le preghiere", 157-158.

[31] Die Glaubenstreue der ägyptischen Juden ist „Voraussetzung der göttlichen Rettung" (MITTMANN-RICHERT, „3. Makkabäerbuch", 79). Für PASSONI DELL'ACQUA, „Terzo libro", 583 ist die Glaubenstreue um jeden Preis „[l]a tematica principale del libro".

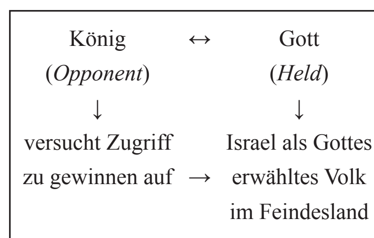
[32] MÉLÈZE MODRZEJEWSKI, *Livre*, 48 scheint aber in diese Richtung zu denken: „Parmi les rôles que l'auteur de 3 M distribue aux acteurs de son roman, les deux premiers reviennent au roi Ptolémée IV et à son antagoniste collectif, les Juifs."

[33] Auch BARCLAY, *Jews*, 201 scheint auf dieser Spur zu liegen, wenn er als Herzstück der Erzählung „the conflict between the puny authority of the Ptolemaic king and the overwhelming power of the Creator God" ausweist.

auch unter machtstrukturellem Betrachtungswinkel absolut überlegen ist. In dieser Figurenkonstellation treten die Juden der ägyptischen Diaspora als jene Figurengruppe in Erscheinung, welche nach Auskunft von Eleazar in 6,15 ἐν τῇ γῇ τῶν ἐχθρῶν αὐτῶν leben muss und um die der ‚Macht'-Kampf der beiden Konfliktpartner kreist. Während die Juden in Ägypten wesentlich Teil des von Gott erwählten Volkes sind und somit unzweideutig in seinen Herrschaftsbereich gehören, versucht Ptolemaios über lange Zeit einen vernichtenden Zugriff auf sie zu gewinnen:



Modell A



Modell B

Kehrt man auf dem Hintergrund dieser Erwägungen zur Figurenkonstellation nochmal zu den Beobachtungen einer schematisierenden Darstellungsweise in 3Makk zurück, zeigt sich, dass die vier Erzählbögen unterschiedliche Funktionen im Textganzen erfüllen. So dient der erste Bogen maßgeblich dazu, jene Situation in Jerusalem vor Augen zu stellen, durch welche der König überhaupt erst gegen die Juden in Ägypten vorzugehen beginnt. Materialiter besteht dieser konkrete Auslöser in der durch Gott gewirkten Vereitelung des königlichen Vorhabens, den Tempel zu betreten. Aufgrund dieser Ohnmachtserfahrung verlässt der König unter ἀπειλὰς πικράς Jerusalem, kehrt nach Ägypten zurück [34] und setzt zur Vernichtung an [35]. Von diesem ersten Eckpfeiler aus spannt sich ein übergreifender Gesamtbogen zum vierten Erzählbogen, in welchem das Zustandekommen des Endzustandes in Gestalt des Umdenkens des Königs und der endgültigen Rettung der Juden aus ihrer Lebensgefahr ‚an den Toren der Unterwelt' präsentiert

[34] Erkennt man diese Verzahnung der Erzählbögen, d.h. sieht man die Jerusalemsituation als Anlass für das Vorgehen gegen die Juden der Diaspora, wird im Hinblick auf die Zuordnung von Mutterland und Diaspora deutlich, dass die Menschen in der Ferne für die Beachtung der Unversehrtheit des Tempels in die Verantwortung genommen werden.

[35] Ausführlich präsentiert in 2,25–4,21.

wird. Die beiden dazwischen liegenden Erzählbögen 2 und 3 dienen innerhalb dieses übergreifenden Bogens als Katalysatoren zur Steigerung der Dramatik der Ereignisse im Zugehen auf das Erreichen des Endzustandes. Durch sie wird das Maß der existentiellen Gefährdung der ägyptischen Juden und der absoluten Entschiedenheit des Königs zur Umsetzung seines Vernichtungsplanes [36] anschaulich vorgeführt [37]. Ihren Höhepunkt erreicht diese Zuspitzung schließlich am Beginn des vierten Bogens, in welchem die Konfrontation zwischen Gott und dem König in ihre finale Phase tritt. Dabei deutet der Erzähler die Tatsache, dass Ptolemaios nun kurz vor der endgültigen Umsetzung seines Vernichtungsplanes steht (vgl. 5,48; 6,16), dadurch an, dass er die in der Arena zusammengepferchten Juden in 5,51 als ἤδη πρὸς πύλαις ᾅδου καθεστῶτας charakterisiert. Mit dieser Zuschreibung führt er die Rede von dem ihnen bereiteten Todesgeschick aus 5,8 (ἐκ τοῦ παρὰ πόδας ἐν ἑτοίμῳ μόρου) fort und spitzt sie durch die Einspielung des Gedankens des unmittelbaren Bevorstehens der Vernichtung entscheidend zu (= sie stehen *ἤδη* an den πύλαις ᾅδου) [38]. Nach innerweltlichen Maßstäben — so steht dem Erzähladressaten am Beginn des vierten Erzählbogens unzweifelhaft vor Augen — kann den König nichts mehr von der sofortigen Umsetzung seines Vernichtungsplans abbringen.

---

[36] Die Wut des Königs und die Gefährdungslage der Juden nehmen mit dem Voranschreiten der Erzählung immer weiter zu. So spricht der König innerhalb des dritten Erzählbogens die sich aus seiner Wut ergebenden Konsequenzen aus: Er will vernichten (5,30.31-32). Ferner ist zu beobachten, dass die Vorbereitungen der Vernichtung etwa durch die Erzählung vom Zusammenkommen der Schaulustigen am Beginn des dritten Erzählbogens (5,24) immer konkreter werden.

[37] Mit anderen Worten: Je öfter ein göttliches Eingreifen konstatiert wird, desto öfter kann die wütende Reaktion des Königs erzählt werden, wodurch der Aspekt seiner absoluten Entschiedenheit zum Vorgehen gegen die Juden deutlich wird.

[38] Dass die Juden sich selbst dieser extremen Lebensgefahr und der Ausweglosigkeit ihrer Situation bewusst sind, lässt sich der Skizzierung der Begleitumstände ihres Gebetes in 6,17 entnehmen: μέγα εἰς οὐρανὸν ἀνέκραξαν ὥστε καὶ τοὺς παρακειμένους αὐλῶνας συνηχήσαντας ἀκατάσχετον πτόην ποιῆσαι παντὶ τῷ στρατοπέδῳ.

Eckpfeiler I des Gesamtbogens	Katalysator I	Katalysator II	Eckpfeiler II des Gesamtbogens
1. Erzählbogen	2. Erzählbogen	3. Erzählbogen	4. Erzählbogen
Ausgangszustand	Steigerung der Gefährdungslage I	Steigerung der Gefährdungslage II	Endzustand
König will das Innere des Jerusalemer Tempels betreten, was Gott verhindert.	Ausführung des Vernichtungsvorhabens wird durch Gott kurzzeitig unterbrochen.	Ausführung des Vernichtungsvorhabens wird durch Gott kurzzeitig unterbrochen.	Gott verhindert die Vernichtung der Diasporajuden endgültig und führt den König zum Umdenken.
König ist wütend und verlässt Jerusalem.	König ist wütend und setzt Vernichtungsplan entschieden fort.	König ist wütend und setzt Vernichtungsplan entschieden fort.	König erkennt Gott als θεὸς ὕψιστος an und rückt von seinem Vorhaben definitiv ab.
Rache an den Juden in der Diaspora ist zu befürchten.	Die Juden in der Diaspora sind in akuter Lebensgefahr.	Die Juden in der Diaspora sind in akutester Lebensgefahr.	Die Juden in der Diaspora sind gerettet; ihr Gott wird auch vom König als θεὸς ὕψιστος anerkannt.
Ausgangssituation in Israel (Mutterland)	Auswirkungen auf Ägypten (Diaspora)	Auswirkungen auf Ägypten (Diaspora)	Endsituation in Ägypten (Diaspora)

Aufs Ganze gesehen wird durch den Rückgriff auf diese schematisierte Darstellungsweise mit ihren vier Erzählbögen erzählstrategisch die Facette absoluter Verlässlichkeit im Gottesbild verankert, da der Erzähladressat aus seiner Wahrnehmung des sich mit großer Regelmäßigkeit wiederholenden göttlichen Eingreifens zugunsten seines Volkes (Schema) begründet auf die Stetigkeit der göttlichen Hilfeleistung, auch über den erzählten Zeitraum hinaus [39], zurückschließen kann (im Sinne von: Schema verheißt Kontinuität).

---

[39] D.h. bis hinein in seine, wann auch immer zu datierende Gegenwart und darüber hinaus. Bezüglich der Datierungsfrage merkt E.S. Gruen, *Heritage and Hellenism*. The Reinvention of Jewish Tradition (Berkeley u.a. 1998) 227 an, dass es in 3Makk „nothing" gibt, „that requires belief in a specific historical event or set of circumstances"; siehe zur Diskussion um die Datierung Mittmann-Richert, „3. Makkabäerbuch", 66-67 (ebd. 67 hält sie eine Abfassung im 1. Jh. v. Chr. für „die wahrscheinlichste Lösung"); nach Knöppler, „Makkabaion III", 1419 ist „eine Entstehung in vorchristlicher Zeit wahrscheinlich" (dabei nicht vor Mitte des 2. Jh. v. Chr. [siehe ebd.]). U. Rappaport, „3 Maccabees and the Jews of Egypt", *JQR* 99 (2009) 551-557, hier 551 sieht die entscheidende Trennlinie bei

II. Beobachtungen zu unterschiedlichen Graden der Ereignishaftigkeit

Die gewonnenen Einsichten in die Erzählstruktur von 3Makk lassen sich noch weiter vertiefen, wenn man Überlegungen zum Grad der Ereignishaftigkeit der präsentierten Zustandsveränderungen[40] wie dem göttlichen Eingreifen in Jerusalem, dem Rufen der Bedrängten zu Gott oder deren Zusammentreiben im Hippodrom von Alexandrien anstellt.

Erzähltheoretisch steht dabei die Überzeugung im Hintergrund, dass in einer Zustandsveränderung nach Ansicht von Wolf Schmid neben Realität und Resultativität die fünf Merkmale von (1) Relevanz, (2) Imprädikabilität, (3) Konsekutivität, (4) Irreversibilität und (5) Non-Iterativität realisiert werden müssen, damit sie ein Ereignis (hier verstanden als ereignete unerhörte Begebenheiten) genannt werden kann[41].

Die Aufnahme der Rückfrage nach der Ereignishaftigkeit bietet sich für 3Makk vor allem angesichts der Wahrnehmung des zunächst über weite Strecken iterativen Charakters des Geschehens an, da nach Wolf Schmids Begriff von Ereignishaftigkeit sich wiederholende Veränderungen „bestenfalls nur geringe Ereignishaftigkeit“[42] konstituieren. Umgekehrt bedeutet das: Eine Zustandsveränderung weist ein hohes Maß an Ereignishaftigkeit auf, wenn sie das Merkmal der Non-Iterativität und zusätzlich noch der Irreversibilität, der Konsekutivität, der Imprädikabilität und der Relevanz in besonderer Weise erfüllt. Auf die Situation in 3Makk angewandt wird im Horizont der vorgetragenen Beobachtungen zur makrostrukturellen Anlage der Erzählung deutlich, dass als das Geschehen mit dem höchsten Grad an Ereignishaftigkeit das von Gott initiierte Umdenken des Königs gelten kann:

---

den diskutierten Datierungsvorschlägen im Jahr „30 B.C.E, when Ptolemaic Egypt became a Roman province“, und geht davon aus, dass eine Datierung „on either side of this line elicits a different understanding of the purpose of the author and the situation of the Egyptian community of his time.“

[40] Zum Begriff: Eine Zustandsveränderung hat eine temporale Struktur mit Ausgangs- und Endzustand, wobei beide Zustände miteinander vergleichbar (nicht aber identisch!) sein müssen. Siehe W. SCHMID, *Elemente der Narratologie* (Berlin – New York ²2008) 4; zu den im Haupttext folgenden erzähltheoretischen Grundlegungen siehe ausführlich bei SCHMID, *Elemente*, 11-18.

[41] Die fünf genannten Merkmale sind „gradationsfähig“ (SCHMID, *Elemente*, 13), wobei deren Beachtung, obschon sie an sich hochgradig interpretationsabhängig sind (vgl. *Elemente*, 18-21), „zentrale Phänomene des Narrativen zu erkennen und zu unterscheiden hilft“ (*Elemente*, 21).

[42] SCHMID, *Elemente*, 18.

καὶ μετεστράφη τοῦ βασιλέως ἡ ὀργὴ εἰς οἶκτον καὶ δάκρυα ὑπὲρ τῶν ἔμπροσθεν αὐτῷ μεμηχανευμένων (6,22). Insbesondere durch die Tatsachen, (1) dass dem Zusammenspiel von königlicher Provokation gegen die Juden und der darauf folgenden göttlichen Reaktion in den Erzählbögen 1–3 das Moment des Iterativen anhaftet und (2) dass Gottes Eingreifen zugunsten seines Volkes nicht gegen die narrative Doxa [43] verstößt, wird Raum geschaffen, die in 6,22 präsentierte Zustandsveränderung im königlichen Denken pointiert als das schlichtweg unabsehbare und imprädikable Geschehen mit einem Höchstmaß an Ereignishaftigkeit in der erzählten Welt in 3Makk auszuweisen [44]. In Anbetracht der regelmäßigen Konstatierung der königlichen Wut gegen die göttlichen Interventionen zugunsten des Tempels und der Diasporajuden wäre allenfalls zu erwarten, d.h. der narrativen Doxa entsprechend, dass Gott als mächtigere Instanz den König zum Ablassen von seinem Vernichtungsplan zwingt, nicht aber dass er umdenkt und sich schließlich sogar positiv gegenüber dem Gott Israels und den jüdischer Einwohnern seines Reiches positioniert. Das Moment des Unvorhersehbaren wird noch durch den Rückgriff auf eine schematisierte Geschehenspräsentation (Stichwort: hohes Maß an Iterativität) verstärkt: Je häufiger der König als entschlossener Gegner der Juden gezeichnet wird, der sich vermeintlich durch nichts von seinen Plänen abbringen lässt, umso größer ist das Überraschungsmoment, dass er schließlich doch zu einem Umdenken und zu einer vollkommen veränderten Einschätzung bezüglich des Gottes Israel kommt.

Dabei dient die ausführliche Präsentation seines Verhaltens *nach* dem Ereignis des Umdenkens — man denke nur an sein Zugeständnis in 6,37-40 und seinen Brief an die Generale in 7,1-9 — der Absicherung der Tatsache, dass der König zu einer Einsicht gelangt ist, die jeden Rückfall in frühere Denkmuster ausschließt (Merkmal der Irreversibilität). Auf den Punkt gebracht wird diese grundlegende Positionsveränderung (μετεστράφη) in den von Ptolemaios in 6,28; 7,6 und 7,9 getätigten Gottesaussagen, welchen im theologischen Entwurf des 3Makk aufgrund der Position ihres Sprechers und ihrer Verknüpfung mit dem Geschehen mit höchster Ereignishaftigkeit eine herausragen-

---

[43] D.h.: „dem in der jeweiligen narrativen Welt allgemein Erwarteten“ (SCHMID, *Elemente*, 14).

[44] Mit Blick auf dieses Umdenken spricht N. CLAYTON CROY, „Disrespecting Dionysus: 3 Maccabees as Narrative Satire of the God of Wine“, *Scriptures and Traditions*. Festschrift Carl R. Holladay (Hrsg. P. GRAY – G.R. O'DAY) (NT.S 129; Leiden – Boston 2008) 3-19, hier 4 von „a remarkable change of heart“.

de Bedeutung zukommt. Denn nur weil es zum Umdenken des Königs gekommen ist, welches nicht nur der Erzähler in 6,22 dokumentiert, sondern welches der König in 7,6 selbst konstatiert [45], kann er in 7,9 den Gott Israels als θεὸς ὕψιστος charakterisieren. Spätestens an diesem Punkt ist die Relevanz der in der Einleitung eingeforderten Beachtung der jeweiligen Sprechinstanz mit Händen zu greifen: Natürlich wird dem Erzähladressaten von der ersten Gottesaussage in 1,9 an zu verstehen gegeben, dass er und der Erzähler in der theologischen Perspektive übereinstimmen, dass Gott der μέγιστος θεός ist. Von daher und aufgrund der Tatsache, dass Eleazar Gott in seinem Gebet in 6,2-3 als ὕψιστος παντοκράτωρ θεός und Vater angesprochen hat, erfährt er durch die Aussagen des Königs über Gott selbst nichts Neues. Das Entscheidende ist aber, dass jetzt mit Ptolemaios ein außerhalb des Judentums stehender hoher politisch-militärischer Entscheidungsträger, welcher zuvor als Verehrer zahlreicher Götter gezeichnet wurde und diesen Gott konsequent gelästert hat (vgl. 4,16) bzw. dessen Macht nicht wahrnahm (3,11), zu dieser innerjüdisch selbstverständlichen Ansicht gelangt ist und den innerjüdisch unstrittigen Allmachtsanspruch des Gottes Israels respektiert. Aus seiner Perspektive außerhalb des Judentums erkennt er Gott in 7,9 als den treu für sein erwähltes Volk sorgenden Vater an, von dem seine Widersacher unabwendbar Bestrafung zu erwarten haben (ἀφεύκτως). Mit diesem Schritt des Königs hat sich die Situation für die Juden in der ägyptischen Diaspora zwar nicht dahingehend verändert, dass sie fortan ‚in Freundschaft' mit der sie umgebenden Mehrheitsgesellschaft leben können — die Nachbarn werden vom Erzähler auch am Textende weiterhin als feindlich charakterisiert (7,21a: ἐν τοῖς ἐχθροῖς) —, aber diese ‚Feinde' respektieren nun die Juden und ihren Gott (7,21b-22).

III. Fazit — Endlich von allen anerkannt: Der Gott Israels ist der größte Gott

Zieht man die gewonnenen Einsichten in die Erzählstruktur und die Figurenkonstellation zusammen und verknüpft sie mit den Beobachtungen zu den unterschiedlichen Graden der Ereignishaftigkeit, lässt die erzählerische Entfaltung des Gottesbildes in 3Makk folgendes

[45] Der König — so stellt er in Figurenrede aus seiner eigenen Perspektive fest — hat erkannt (ἐγνωκότες), dass der himmlische Gott die Juden wie ein seinen Kindern fortwährend beistehender Vater sicher schützt (ὡς πατέρα ὑπὲρ υἱῶν διὰ παντὸς συμμαχοῦντα).

Profil erkennen: Die maßgeblichen Fluchtlinien laufen auf die Facette der Konfrontation zwischen dem Gott Israels und König Ptolemaios zu, die ihren Ausgangspunkt in der von Gott gewirkten Bewahrung des Jerusalemer Tempels hat. Infolge dieser Ohnmachtserfahrung beginnt der König gegen die Juden in der ägyptischen Diaspora vorzugehen, indem er diese zunächst öffentlich diskreditiert und anschließend im Hippodrom in Alexandrien zu vernichten sucht. In ihrer aus menschlicher Perspektive schier ausweglosen und immer dramatischer werdenden Situation wenden sie sich wiederholt an ihren Gott und erfahren dessen hilfreiches innerweltliches Agieren, durch welches in den Erzählbögen 2 und 3 die drohende Vernichtung einstweilen aufgeschoben wird. Trotz dieser göttlichen Interventionen steigt die Gefährdungslage für die Juden in der ägyptischen Diaspora auch im vierten Erzählbogen noch weiterhin dramatisch an, bis es in 6,22 schließlich zu jener Zustandsveränderung kommt, die die größte Ereignishaftigkeit im gesamten Text aufweist: Entgegen allem Erwartbaren denkt der König um (μετεστράφη) und unterbricht damit die stetige Abfolge von Provokation und Reaktion. Dabei rückt er endgültig von seinem Vernichtungsplan ab und spricht, nachdem er in 4,16 noch als Gotteslästerer in Erscheinung getreten ist (εἰς δὲ τὸν μέγιστον θεὸν τὰ μὴ καθήκοντα λαλῶν), in seinem Redebeitrag in 7,9 von diesem Gott anerkennend als θεὸς ὕψιστος. Damit gesteht Ptolemaios auch aus seiner Perspektive als außerhalb des Judentums stehender Machthaber allein Gott nach dessen innerweltlichem Eingreifen einen allumfassenden Machtanspruch zu und deutet damit zugleich auf die Grenzen seiner eigenen Einflusssphäre hin. Durch diese vom König selbst vollzogene Unterordnung unter Gottes universalen Herrschaftsanspruch soll dem Erzähladressaten als Teil des Volkes Israel deutlich werden, dass der von ihm verehrte Gott auch von Außenstehenden als uneingeschränkt mächtig anerkannt und respektiert wird [46].

Universität zu Köln
Albertus-Magnus-Platz
D – 50923 Köln

Christian Blumenthal

[46] Ptolemaios weist in 7,6 ausdrücklich auf sein eigenes Erkennen hin (siehe schon Anm. 45).

Summary

Very few scholars have analyzed the image of God in 3Macc, and studies of the narrative unfolding of this picture are nearly completely missing. This article examines the structure of the plot and the main characters in order to show that in the four “Erzählbögen” present in the narrative the central opposition is not that of King Ptolemy versus the Jewish people, but that of King Ptolemy versus the God of the Jewish people. At the end of the account — and this is the event with the highest degree of “Ereignishaftigkeit” — King Ptolemy acknowledges the power of Israel’s God.

Bewegungen im Dreieck: Heil als Begegnung im erzählten Raum des lukanischen Sonderguts [1]

Nachdem sich ein narratologischer Zugang zu den biblischen Texten inzwischen fest in der Fachwissenschaft verankert hat, erfährt während der letzten Jahre auch die Kategorie des erzählten Raumes [2] innerhalb der narratologischen Methodik verstärkte Beachtung [3]. Der Raum dient eben nicht allein dem Zweck, der erzählten Handlung als Element des „Setting" einen Rahmen zu geben, sondern er erfüllt in seiner sachlichen Verwobenheit mit den erzählten Ereignissen eine eigene narrative Funktion. In diesem Sinne ist es angemessen, von einer „Raumsemantik" zu sprechen und der Frage nachzugehen, inwieweit die Kategorie des Raumes Aufschluss über zentrale Sinnlinien einer Erzählung zu geben vermag. Paul-Gerhard Klumbies hat in mehreren Arbeiten die Raumthematik zunächst für die Auslegung des Markusevangeliums fruchtbar gemacht [4]. Dabei hat er nach der narrativen Bedeutung von Blick- und Bewegungsrichtungen [5] sowie von Nähe

---

[1] Diesen Aufsatz widme ich meinem Lehrer Prof. Dr. Paul-Gerhard Klumbies zu seinem 60. Geburtstag im August 2017.

[2] Vgl. dazu v.a. N. WÜRZBACH, „Erzählter Raum. Fiktionaler Baustein, kultureller Sinnträger, Ausdruck der Geschlechterordnung", *Erzählen und Erzähltheorie im 20. Jahrhundert*. FS W. Füger (ed. J. HELBIG) (Heidelberg 2001) 105-129, pass.

[3] Vgl. v.a. den Sammelband *'Imagining' Biblical Worlds*. Studies in Spacial, Social and Historical Constructs in Honor of James W. Flanagan (eds. D.M. GUNN – P.M. MCNUTT) (JSOTS 359; Sheffield 2002).

[4] Vgl. P.-G. KLUMBIES, *Der Mythos bei Markus* (BZNW 108; Berlin – New York 2001) 102-105. Vgl. ferner DERS., „Das Konzept des ‚mythischen Raumes' im Markusevangelium", *JBTh* 23 (2008) 101-121 und die ähnliche Studie DERS., „Das Raumverständnis in der Markuspassion", *Von der Hinrichtung zur Himmelfahrt*. Der Schluss der Jesuserzählung nach Markus und Lukas (BThSt 114; Neukirchen-Vluyn 2010) 25-49. Innerhalb der neutestamentlichen Wissenschaft gibt das Markusevangelium bislang das größte Betätigungsfeld für an der Raumthematik interessierte Exegetinnen und Exegeten ab. Vgl. E.S. MALBON, *Narrative Space and Mythic Meaning in Mark* (San Francisco, CA 1986); G.J. WILLIAMS, „Narrative Space, Angelic Revelation, and the End of Mark's Gospel", *JSNT* 35 (2013) 263-284.

[5] Vgl. dazu KLUMBIES, *Mythos*, 104; DERS., „Das Sterben Jesu als Schauspiel nach Lk 23,44-49", *BZ.NF* 47 (2003) 186-205, 194, 196; DERS., „Weg vom Grab! Die Richtung der synoptischen Grabeserzählungen und das ‚heilige Grab'", *JBTh* 19 (2004) 143-169, hier 150, 158-159, 165; DERS., „Konzept", 105-106, 111-114; DERS., „Raumverständnis", 29, 45.

BIBLICA 97.3 (2016) 375-394

und Distanz [6] im erzählten Raum gefragt und nachgezeichnet, wie diese Darstellungsmittel das erzählte Geschehen qualifizieren und letztlich die theologische Konzeption des Markusevangeliums widerspiegeln. Auf diesen Einsichten aufbauend hat Klumbies später auch die lukanische Schilderung der Passion und Auferstehung Jesu hinsichtlich ihrer Raumkonzeption untersucht [7]. In der vorliegenden Studie soll nun gezeigt werden, dass der Kategorie des Raumes nicht erst am Ende des Lukasevangeliums eine hohe Relevanz zukommt, sondern dass sich der von Klumbies verfolgte Ansatz sehr sinnvoll auch auf die der Passion vorausgehende Erzählung des Lukasevangeliums ausdehnen lässt. Dabei werden im Folgenden insbesondere einige Passagen des sogenannten lukanischen „Sonderguts" auf ihre Raumkonzeption hin untersucht werden.

I. Das „dramatische Dreieck"

Von den Gleichnissen des lukanischen Sonderguts hat bereits Gerhard Sellin gezeigt, dass dort eine spezielle Handlungsstruktur häufig vorkommt, die es so bei den anderen Synoptikern kaum gibt. Sellin bezeichnet diese narrative Konstellation als „dramatisches Dreieck", da sie sich durch die Interaktion dreier typischer Handlungsträger auszeichnet [8]. An den Eckpunkten der Basis des Dreiecks stehen zwei Figuren einander als „antithetisches Zwillingspaar" gegenüber, während die Spitze des Dreiecks von einer „Autorität" besetzt ist, welche mit den beiden Zwillingen interagiert. Als Beispiel verweist Sellin auf die „Skizze" eines Gleichnisses aus Lk 7,41-43: Die beiden unterschiedlich agierenden Schuldner bilden das antithetische Zwillingspaar, während der Gläubiger als Autorität fungiert. Wegen ihrer wiederkehrenden Einleitungs-Wendung bezeichnet Sellin solche Abschnitte des lukanischen Sonderguts als ἄνθρωπός-τις-Gleichnisse [9].

---

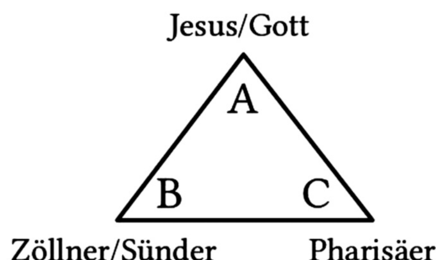
[6] Vgl. KLUMBIES, „Weg vom Grab!", 159-160; DERS., „Konzept", 105; DERS., „Raumverständnis", 38.

[7] Vgl. KLUMBIES, „Sterben", pass.; vgl. außerdem DERS., „Weg vom Grab!", pass.

[8] Vgl. G. SELLIN, „Lukas als Gleichniserzähler", *ZNW* 65 (1974) 166-189 und 66 (1975) 19-60, hier Teil I, 179-185, insbes. 180. Aufgegriffen wird dieses Muster beispielsweise im Gleichnis-Buch von Harnisch: W. HARNISCH, *Die Gleichniserzählungen Jesu* (Göttingen ⁴2001) 29-32.

[9] SELLIN, „Lukas" I, 185. Vgl. dazu auch R. VON BENDEMANN, „Liebe und Sündenvergebung. Eine narrativ-traditionsgeschichtliche Analyse von Lk 7,36-50", *BZ.NF* 60 (2000) 161-182, 174.

Interessanterweise beschränkt sich das Vorkommen der von Sellin beobachteten dreieckigen Handlungsstruktur innerhalb des lukanischen Sonderguts nun nicht allein auf einige Gleichnisse. Vielmehr weisen auch manche andere Szenen, in denen Jesus selbst als Protagonist mit weiteren Figuren in Interaktion tritt, die Konstellation des „dramatischen Dreiecks" auf. Von all diesen Szenen lässt sich sagen, dass die Funktion der „Autorität" an der Spitze des Dreiecks (A) jeweils von Jesus bzw. Gott oder deren gleichnishaften Repräsentanten bekleidet wird. An der Basis des Dreiecks stehen in der Regel die Zöllner und Sünder (B) den Pharisäern (C) gegenüber und geben so das ungleiche Zwillingspaar ab. Etwas allgemeiner könnte man formulieren: Die Szenen kontrastieren sozial und religiös angesehene Persönlichkeiten mit sozialen und religiösen Außenseitern.



Anhand von fünf Abschnitten aus dem Sondergut des Lukasevangeliums soll die Interaktion im dramatischen Dreieck im Folgenden genauer dargestellt werden. Diese Textabschnitte sind:

– Jesu Salbung durch die Sünderin (7,36-50): A. Jesus, B. die Sünderin, C. der Pharisäer Simon,
– das Gleichnis vom verlorenen Sohn (15,11-32): A. der Vater, B. der jüngere Sohn, C. der ältere Sohn, bzw. in der Rahmenhandlung (15,1-2): A. Jesus, B. Zöllner und Sünder, C. Pharisäer und Schriftgelehrte [10],
– die Heilung der zehn Aussätzigen (17,11-19): A. Jesus, B. der Samariter, C. die Neun,
– das Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner (18,9-14): A. Gott (implizit) [11], B. der Zöllner, C. der Pharisäer,

---

[10] Vgl. dazu auch CH. LANDMESSER, „Die Rückkehr ins Leben nach dem Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15,11-32)", *ZThK* 99 (2002) 239-261, 242; M. WOLTER, *Das Lukasevangelium* (HNT 5; Tübingen 2008), 529.

[11] So auch SELLIN, „Lukas" I, 181.

– die Begegnung zwischen Jesus und Zachäus (19,1-10): A. Jesus, B. der Zöllner Zachäus, C. „Sie“.

Eine ganz ähnliche Handlungsstruktur findet sich außerdem auch in den Gleichnissen vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25-37) und vom reichen Mann und armen Lazarus (16,19-31). Auf diese Stellen wird darum im Folgenden gelegentlich flankierend zu verweisen sein. Die hier genannten Gleichnisse decken sich damit mit der Liste der lukanischen ἄνθρωπός-τις-Gleichnisse nach Sellin [12].

II. Die Distanz der Sünder

Die Rede von einem „dramatischen Dreieck“ könnte zu der Vorstellung verleiten, dass es sich hierbei um ein statisches Gebilde handle, ein gleichseitiges Dreieck von konstanter Kantenlänge. So verhält es sich jedoch ganz und gar nicht. Vielmehr befindet sich das Dreieck in Bewegung. Die Figuren interagieren miteinander, nähern sich einander an oder entfernen sich voneinander. Dass sich das lukanische Sondergut zur Darstellung dieser Interaktionen räumlicher Termini bedient, verwundert auf den ersten Blick wenig. Die Gleichförmigkeit und der Nachdruck, mit denen dies geschieht, ist aber dennoch auffällig und lässt darauf schließen, dass die Bewegungen im Dreieck auf einer veritablen Raumkonzeption des lukanischen Sonderguts basieren. Wie nun gezeigt werden soll, spiegelt diese Strukturierung des erzählten Raumes letztlich eine soteriologische Grundüberzeugung wider.

Die zu behandelnden Szenen setzen zunächst häufig eine Situation der Ferne zwischen den Eckpunkten A und B des Dreiecks voraus. Diese Distanz erfährt in den einzelnen Textabschnitten unterschiedliche erzählerische Ausgestaltung; auffällig ist dabei aber das mehrfache Vorkommen der Vokabeln μακράν (15,13.20) und μακρόθεν (18,13) bzw. πόρρωθεν (17,12), die die Ferne explizit als solche benennen. Ähnlich verhält es sich mit der Verwendung von μακρόθεν in Lk 16,23. Dort beschreibt die Vokabel allerdings am Ende des Gleichnisses die Ferne der Figur C von den Figuren A und B, welche sich in räumlicher Nähe zueinander befinden. Durch den Gebrauch dieses Vokabulars an entscheidenden Stellen reflektieren die Texte eine räumliche Trennung

[12] SELLIN, „Lukas“ I, 184-185. Die narrativen Parallelen zwischen den Gleichnissen in Lukas 15 und der Zachäus-Episode (19,1-10) arbeitet auch Inselmann ausführlich heraus: A. INSELMANN, *Die Freude im Lukasevangelium*. Ein Beitrag zur psychologischen Exegese (WUNT II/322; Tübingen 2012) v.a. 330-338.

und etablieren diese innerhalb des Erzählverlaufs. Mit der Terminologie, die Jurij M. Lotman zur Analyse erzählter Räume vorschlägt, lässt sich hier von einer „Grenze“ sprechen, die die Zöllner und Sünder vom Bereich Gottes bzw. Jesu separiert [13]. Interessant ist Lotmans Theorie deshalb, weil sie deutlich macht, dass Erzähltexte oftmals räumliche Merkmale dazu nutzen, um Sachverhalte und Dynamiken auszudrücken, denen nicht unbedingt eine primär räumliche Qualität eignet [14]. Diese Marker des erzählten Raumes treten häufig in Form von gegensätzlichen Paaren auf [15]. Hinsichtlich der hier diskutierten lukanischen Textabschnitte ließe sich die räumliche Grenze zwischen Zöllnern/Sündern und Gott/Jesus vor dieser Folie als Grenze zwischen der Sphäre der Sünde und der Sphäre Gottes begreifen, die unter normalen Bedingungen undurchlässig ist [16].

Während eine solche Bemerkung von der Distanz zwischen den Figuren A und B in der Episode von der Salbung durch die Sünderin fehlt, wird sie im Gleichnis vom verlorenen Sohn besonders ausführlich ausgestaltet: Der jüngere Sohn reist (ἀπεδήμησεν) dort zunächst in ein fernes Land (15,13: εἰς χωρὰν μακράν), nachdem er sich sein Erbteil hat aushändigen lassen. Dieser Entfernung entspricht die Haltung des Vaters, von dem es später heißt, dass er den Sohn schon aus der Ferne kommen sieht (15,20: μακράν) [17]. Die Initiative geht zunächst vom Sohn aus, der eine vom Vaterhaus weg verlaufende Bewegungsrichtung einschlägt. Erst aufgrund der Unzufriedenheit des Sohnes in der Ferne kommt es anschließend zu einer Umkehrung der Richtung (15,20).

In 17,12 wird eine Entfernung zwischen Jesus und den zehn Aussätzigen bereits vorausgesetzt. Mutmaßlich aufgrund ihrer Krankheit halten sich die Männer in einiger Entfernung von Jesus auf (πόρρωθεν) [18]. Die Nachsilbe -θεν gibt dabei Aufschluss über ihre räumliche Orientierung [19]: Der Blick ist auf Jesus hin ausgerichtet. Auf ihre Bitte um

---

13 Vgl. J.M. LOTMAN, *Die Struktur literarischer Texte* (München [4]1993) 300-401. Vgl. dazu auch U.E. EISEN, *Die Poetik der Apostelgeschichte*. Eine narratologische Studie (NTOA 58; Göttingen 2006) 127-130; WÜRZBACH, „Erzählter Raum“, 119-121.

14 Vgl. LOTMAN, *Struktur*, 313.

15 Vgl. LOTMAN, *Struktur*, 337.

16 Vgl. dazu LOTMAN, *Struktur*, 327.

17 So auch LANDMESSER, „Rückkehr“, 252.

18 Vgl. W. ECKEY, *Das Lukasevangelium unter Berücksichtigung seiner Parallelen*, 2 Bde. (Neukirchen-Vluyn 2004), hier Bd. II, 737.

19 Vgl. dazu F. BLASS – A. DEBRUNNER, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, bearbeitet von F. REHKOPF (Göttingen [16]1984) §104.

Erbarmen reagiert Jesus mit dem Auftrag, dass die Zehn sich nochmals weiter von ihm entfernen sollen (V. 14: πορεύομαι und ὑπάγω), um sich den Priestern vorzustellen. Die Bewegungsrichtung wird dadurch umgekehrt, die Distanz vergrößert. Für neun der zehn Figuren endet die räumliche Dynamik mit dieser Bewegung. Nur einer der Männer vollzieht nochmals eine Kehre (ὑποστρέφω) [20], nachdem er sich der Heilung gewahr geworden ist (17,15).

Besonders deutlich wird die programmatische Verwendung von μακρ- durch das lukanische Sondergut im Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner. Dort nämlich bemerkt der Erzähler ausdrücklich, dass der Zöllner sein Gebet im Tempel „aus der Ferne" verrichtet (18,13: μακρόθεν). Die Vokabel artikuliert gleichzeitig die Distanz und die Ausrichtung der Figur. Nicht explizit wird dabei erzählt, wem denn die Distanzierung und Fokussierung des Zöllners gilt. Da dieser sich aber sodann in wörtlicher Rede an Gott wendet, legt sich die Vermutung nahe, dass die Bemerkung über die räumliche Position des Zöllners letztlich dazu dient, sein Verhältnis zu Gott zu beschreiben [21].

Gleich mehrere erzählerische Elemente konstituieren in der Zachäus-Episode zunächst eine räumliche Distanz zwischen Jesus und dem Zöllner: Dieser ist klein (19,3) [22], er läuft voraus (προδραμὼν εἰς τὸ ἔμπροσθεν) und steigt auf einen Baum (V. 4). Auch die geringe Körpergröße des Zöllners ist hinsichtlich der Raumthematik aufschlussreich. Sie verunmöglicht es dem Mann, einen direkten Blick auf den vorbeigehenden Jesus zu erhaschen und wird so zum Auslöser der folgenden Geschehnisse. Das Bestreben des Zachäus besteht dabei darin, zumindest einen gewissen Grad von Nähe zu Jesus herzustellen: Er möchte ihn sehen (V. 3) und wählt seinen Sitzplatz so, dass Jesus von dort aus für ihn sichtbar werden sollte (V. 4). Wie im Gleichnis vom verlorenen Sohn und bei der Heilung der zehn Aussätzigen kommt es damit auch hier zunächst zu einer Entfernung zwischen den Figuren A und B, die aber sodann in eine Hinwendung von B hin zu A durch einen Wechsel der Blickrichtung mündet.

---

[20] Vgl. dazu F. BOVON, *Das Evangelium nach Lukas*, 4 Teilbde., (EKK 3; Zürich – Neukirchen-Vluyn 1989-2009), hier Teilbd. III, 152.

[21] Vgl. dazu auch Sellins These von der erzählerischen Funktion Gottes im „dramatischen Dreieck" dieses Gleichnisses (SELLIN, „Lukas" I, 181).

[22] Gleichzeitig verbirgt sich in der Bemerkung über den Körperbau des Mannes auch eine Information über dessen inneres Wesen. Vgl. dazu insbes. M.C. PARSONS, „'Short in Stature': Luke's Physical Description of Zacchaeus", *NTS* 47 (2001) 50-57, pass.; vgl. auch ECKEY, *Lukasevangelium* II, 783.

III. Bewegung und Begegnung

Bei der Distanz zwischen den Eckpunkten A und B des Dreiecks bleibt es nicht. Die Kernhandlung aller fünf hier zur Diskussion stehenden Textabschnitte beschreibt eine Annäherung. Die zuvor voneinander distanzierten Figuren bewegen sich aufeinander zu. Es kommt zu einer Begegnung, für welche das Haus (οἶκος) einen besonders geeigneten Schauplatz abgibt [23]. Angesichts der zuvor etablierten Grenze kommt es mit der Begegnung also auch zu einer Grenzüberschreitung. Lotman nutzt die Frage nach der Grenzüberschreitung, um in narrativen Texten Wesentliches von Unwesentlichem zu unterscheiden: Nur dort, wo eine Grenze durchbrochen und damit geltende Normen verletzt werden, spricht Lotman von einem „Ereignis" im Erzählverlauf des Texts [24].

Die Episode von der Salbung Jesu durch die Sünderin beginnt mit der Einladung des Pharisäers (7,36), der Jesus folgt (εἰσελθών), und spielt sich von hier an durchgehend in dessen Haus ab. An diesem Ort ergreift nun die Sünderin die Initiative. Ihre Annäherung an Jesus wird nicht explizit erwähnt, sondern die Leserschaft ist unmittelbar mit der durch sie hergestellten Nähe zu Jesus konfrontiert. Allerdings fokussiert die erzählerische Einführung der Figur diese schrittweise im erzählten Raum. Zunächst verortet der Text die Sünderin vage „in der Stadt" (V. 37), und daraufhin ist sie plötzlich am Schauplatz des Geschehens präsent. An der Reaktion des Pharisäers (s.u.) lässt sich ablesen, dass ihre Anwesenheit an diesem Ort zumindest unerwartet wenn nicht gar unerwünscht ist [25]. Die räumliche Nähe wird sodann detailreich narrativ ausgestaltet: Die Frau nimmt körperlichen Kontakt zu Jesus auf. Da Jesus im Haus des Pharisäers zu Tisch liegt [26], kann die Sünderin am einfachsten seine Füße berühren: Diese befeuchtet sie mit ihren Tränen, trocknet sie mit ihren Haaren, küsst und salbt sie (V. 38).

---

[23] Vgl. hierzu auch die Beobachtungen von Inselmann, *Freude*, 304 hinsichtlich der Bedeutung des οἶκος in allen drei Gleichnissen von Lukas 15 und in Lukas 19. Inselmann (*Freude*, 328) spricht vom „Haus ... als Ort der Gemeinschaftsbildung".

[24] Vgl. Lotman, *Struktur*, 332-334.

[25] So auch Eckey, *Lukasevangelium* I, 359. Dagegen deutet von Bendemann, „Liebe", 167 die Frau als Hetäre und merkt an, dass die Anwesenheit einer solchen Frau bei einem antiken Gastmahl nichts Ungewöhnliches darstellt. So gesehen würde sich der implizite Einwand des Gastgebers nicht gegen die Präsenz der Frau an sich wenden, sondern eher dagegen, dass sie sich Jesus in unangemessener Weise nähert.

[26] Vgl. dazu auch Bovon, *Evangelium* I, 390; Eckey, *Lukasevangelium* I, 359.

Der „verlorene Sohn“, dessen Entfernung vom Vaterhaus zuvor beschrieben worden war, fasst in der Ferne den Beschluss, zum Vater zurückzukehren: Er steht auf, um loszugehen (15,18: ἀναστὰς πορεύσομαι [27]; vgl. auch V. 20: ἦλθεν). Das lukanische Lieblingsmotiv der μετάνοια fehlt im Rahmen dieses Gleichnisses. Jedoch macht der Kontext deutlich (vgl. Lk 15,7.10), dass der Evangelist auch das Verhalten des jüngeren Sohnes als Ausdruck der Umkehr verstanden wissen will [28]. Der Vater seinerseits läuft dem Sohn entgegen (V. 20: δραμών). Er umarmt und küsst [29] ihn aufgrund innerer Bewegung (σπλαγχνίζομαι) [30]. Danach gibt der Vater den Bediensteten die Anweisung, den Sohn mit Gewand, Ring und Sandalen auszustatten (V. 22); ein Festessen soll zubereitet werden. Die Haltung der Freude motiviert den Vater dazu, sich in der beschriebenen Weise zu verhalten, und er ruft die Umstehenden auch zur Mitfreude auf (VV. 23.24: εὐφραίνω; vgl. auch V. 32). Das Fest findet im bzw. beim Haus statt (V. 25: οἰκία).

Nur ein einziger der zehn vom Aussatz geheilten Männer kehrt zu Jesus zurück (17,15-16). Erst mit dieser Wendung des Geschehens ergibt sich eine Binnendifferenzierung innerhalb der Gruppe der Geheilten: Während von neun Männern keine weitere Reaktion berichtet wird, macht sich einer auf den Weg zurück zu Jesus. Durch die Verwendung des Worts ὑπέστρεψεν (V. 15) reflektiert der Text den Richtungswechsel des Einen ausdrücklich [31]. Dieser wendet sich nun mit verschiedenen Äußerungen an zwei Adressaten: Zunächst lobt er lauthals Gott (V. 15), und sodann sucht er den Kontakt zu Jesus (V. 16). Da Jesus nicht namentlich neu eingeführt wird, könnte man auch annehmen, dass sich die Pronomina V. 16 an V. 15 anschließen, und hier nach wie vor Gott im Fokus sei. Doch die räumliche Angabe παρὰ αὐτοῦ sowie der weitere Verlauf der Szene machen deutlich, dass es hier bereits um eine Interaktion des Geheilten mit Jesus geht. Da sich

---

[27] Zu der Formulierung vgl. BOVON, *Evangelium* III, 48.

[28] Vgl. dazu auch LANDMESSER, „Rückkehr“, 244 und insbes. 257.

[29] ECKEY, *Lukasevangelium* II, 690 versteht den Kuss als Ausdruck der Versöhnung.

[30] Zu dieser Formulierung vgl. auch LANDMESSER, „Rückkehr“, 252-253. Es handelt sich um eine Lieblingsvokabel des Lukasevangeliums. Vgl. die Liste bei ECKEY, *Lukasevangelium* II, 689; ferner BOVON, *Evangelium* III, 49; INSELMANN, *Freude*, 250.

[31] Zum Gebrauch von ὑποστρέφω bei Lukas vgl. insbes. auch F.J. GAISER, „‘Your Faith Has Made You Well’: Healing and Salvation in Luke 17:12-19“, *W&W* 16 (1996) 291-301, 294, Anm. 10. Vgl. ferner O. GLOMBITZA, „Der dankbare Samariter (Luk. xvii 11-19)“, *NovT* 11 (1969) 241-246, 244.

in der Reaktion des einen Geheilten das an Gott gerichtete Lob und der an Jesus gerichtete Dank miteinander verbinden, bezieht der Text Gott und Jesus eng aufeinander und trifft insofern auch eine christologische Aussage [32] Diese zweite Kontaktaufnahme zeichnet sich nun durch ein räumliches Nähe-Verhältnis aus: ἔπεσεν ἐπὶ πρόσωπον παρὰ αὐτοῦ εὐχαριστῶν αὐτῷ [33]. Wie auch in den beiden zuvor besprochenen Szenen erfährt der Moment der Begegnung zwischen den Figuren A und B mit der sie begleitenden Interaktion eine narrative Betonung durch den Gebrauch mehrerer Verbformen, die das Geschehen beschreiben.

Interessanterweise können sich Nähe und Begegnung im Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner unabhängig von räumlichen Kategorien ereignen [34]. Die Begegnung vollzieht sich im demütigen [35] Gebet des Zöllners (18,13) [36], welches Jesus mit den Worten kommentiert, dass dieser Mann als Gerechtfertigter (V. 14: δεδικαιωμένος) die Szene verlässt. Gott hat seiner Bitte um Sühne bzw. Erbarmen (V. 13: ἱλάσθητί μοι) entsprochen. Das kurze Gleichnis endet damit, dass jeder der „ungleichen Zwillinge" in sein Haus zurückkehrt (18,14). Der οἶκος ist hier folglich der Ort, an dem die gerechtfertigte Existenz des Zöllners fortbesteht, nicht jedoch ist es der eigentliche Ort der Begegnung zwischen den Figuren A und B.

---

[32] So auch Gaiser, „Faith", 296. Auf dieser Basis unterstreicht Glombitza, „Samariter", 243 besonders die Tatsache, dass der Geheilte mit seinem Verhalten Jesus als κύριος behandelt.

[33] Wolter, *Lukasevangelium*, 573 versteht die Geste als Proskynese.

[34] Freilich merkt der Text anfangs an, dass beide Männer in den Tempel „hinaufgingen" (ἀνέβησαν), um dort ihr Gebet zu verrichten. Die Vorsilbe ἀνα- reflektiert dabei die Höhenlage Jerusalems. Vgl. dazu auch Bovon, *Evangelium* III, 207. Insofern ist eine räumliche Dynamik nicht ganz abwesend. Doch am eigentlichen Schauplatz des Geschehens kommt es dann nicht mehr zu einer expliziten räumlichen Annäherung zwischen Gott und dem Zöllner.

[35] Vgl. dazu Eckey, *Lukasevangelium* II, 762.

[36] Er schlägt sich dabei an die Brust (V. 13). Diese Geste wird in der Sekundärliteratur häufig so verstanden, dass sich in ihr die Umkehr bzw. Reue des Zöllners artikuliert (so z.B. Bovon, *Evangelium* III, 213; Eckey, *Lukasevangelium* II, 762; H. Klein, *Das Lukasevangelium* [KEK 1/3; Göttingen [10]2006] 585; vorsichtiger Wolter, *Lukasevangelium*, 594). Das gleiche Verhalten legen innerhalb des Lukasevangeliums auch noch die Menschen an den Tag, die die Kreuzigung und den Tod Jesu mit ansehen (Lk 23,48). Infolge dieses Eindrucks wenden sie sich um (ὑπέστρεψον). Innerhalb der synoptischen Evangelien hat die bei Lukas belegte Geste keine Parallelen. Generell lässt sich aber sagen, dass die Brust (Lk 18,13; 23,48: στῆτος) als der Körperteil gilt, der das Herz beherbergt. Vgl. J. Behm, „Art. καρδία κτλ.", *ThWNT* 9 (1938) 609-616, 613. Behm verweist dabei auf Philo (*Leg. All.* 1.68; *Vit. Mos.* 1.189). In Verlängerung dieser Beobachtung kann der στῆτος im Lukasevangelium als Sitz des Willens und der Entscheidungen angesehen werden.

Auch in der Zachäus-Episode wird der οἶκος erwähnt und gibt hier wiederum auch den Schauplatz ab, an dem die Begegnung sich zuträgt. Jesus fordert den Zöllner dazu auf, hurtig (19,5: σπεύσας; vgl. auch V. 6) von seinem Baum herunterzusteigen, damit er in seinem Haus (οἶκος) zu Gast sein kann (μένω). Die Verwendung von δεῖ deutet dabei gemäß des lukanischen Gebrauchs an, dass die Forderung Jesu dem Zweck dient, Gottes soteriologische Vorsehung zu verwirklichen [37]. So geschieht es dann auch: Freudig (V. 6: χαίρων) [38] nimmt Zachäus Jesus bei sich auf (ὑποδέχομαι) [39]. Das zentrale lukanische Motiv der Freude begegnet hier somit erneut.

Alle fünf behandelten Szenen messen dabei der Begegnung, die sie beschreiben, eine soteriologische Qualität zu. Insofern trägt die Raumvorstellung der behandelten Textabschnitte essenziell zur Charakterisierung [40] der auftretenden Figuren B bei: Infolge der heilvollen Begegnung mit Jesus bzw. Gott können die als Sünder oder Außenseiter eingeführten Figuren forthin nicht mehr als solche gelten. In diesem Zusammenhang kommen regelmäßig die Motive der ἁμαρτία und der σωτηρία vor. Dem empörten Pharisäer Simon legt der lukanische Jesus ein kurzes in die Szene eingeschobenes Gleichnis vor (7,41-43). Die darin vorgenommene Korrelation von Schuldenerlass und Liebe wendet er anschließend auf die Frau an: ἀφέωνται αἱ ἁμαρτίαι αὐτῆς (V. 47). Die Figur, die gleich zu Beginn als Sünderin eingeführt wurde, erfährt am Ende der Szene nun den Zuspruch der Sündenvergebung (V. 48). Die Sequenz endet mit dem pointierten Ausspruch ἡ πίστις σου σέσωκέν σε (V. 50) und deutet das Verhalten, das die Frau Jesus gegenüber an den Tag gelegt hat, somit als Glauben, welcher das Heil nach sich zieht [41].

Der verlorene Sohn legt — so wie er es sich im inneren Monolog [42] zuvor vorgenommen hat — dem Vater gegenüber ein Sündenbekennt-

---

[37] Vgl. dazu insbes. CH.H. COSGROVE, „The Divine ΔΕΙ in Luke-Acts. Investigations into the Lukan Understanding of God's Providence", *NT* 26 (1984) 168-190, pass. Vgl. ferner BOVON, *Evangelium* III, 274; ECKEY, *Lukasevangelium* II, 784; KLEIN, *Lukasevangelium*, 601; WOLTER, *Lukasevangelium*, 612.

[38] Vgl. hierzu auch INSELMANN, *Freude*, 332.

[39] Zur gastlichen Aufnahme Jesu durch den Oberzöllner vgl. auch BOVON, *Evangelium* III, 274.

[40] Vgl. dazu WÜRZBACH, „Erzählter Raum", 122.

[41] So auch ECKEY, *Lukasevangelium* I, 364.

[42] Auch der innere Monolog ist ein mehrfach begegnendes erzählerisches Mittel in der Gestaltung lukanischer Gleichnisse. Vgl. PH. SELLEW, „Interior Monologue as a Narrative Device in the Parables of Luke", *JBL* 111 (1992) 239-253, pass. Vgl. zur Stelle auch BOVON, *Evangelium* III, 48; WOLTER, *Lukasevangelium*, 533.

nis ab (15,18-19.21: ἥμαρτον) [43]. Indem dieser ihn dann jedoch wider Erwarten in das Haus aufnimmt und ihn mit Kleidern und Ring versieht (V. 22), dokumentiert er, dass die Vater-Sohn-Beziehung fortan nicht mehr blockiert bleiben soll [44]. Ähnlich pointiert wie die Begegnung zwischen Jesus und der Sünderin endet dann auch dieses Gleichnis. Der Vater deutet das, was geschehen ist, gleich zweimal mit der Aussage, dass derjenige, der tot war, lebendig und derjenige, der verloren war, wiedergefunden wurde (VV. 24.32). Im Gesamtkontext von Lukas 15 bezieht diese Aussage sich auf die Zöllner und Sünder (V. 1), die sich Jesus annähern (ἐγγίζοντες).

Die Episode vom zurückkehrenden Aussätzigen endet mit dem gleichen Schlusssatz wie die behandelte Szene aus Lukas 7: Auch hier sagt Jesus ἡ πίστις σου σέσωκέν σε (17,19) [45]. Zuvor hatten alle zehn Aussätzigen ihre Bitte um Erbarmen (17,13: ἐλέησον) an Jesus gerichtet; allerdings fehlt hier eine explizite Bezugnahme auf die Sünde. Ein Hinweis darauf, dass die Krankheit als eine durch Sünde verursachte begriffen werden soll, findet sich nicht. Vielmehr impliziert die Aussage am Ende der Szene, dass das zuvor geschilderte Verhalten — Rückkehr, Lob und Dank — des Mannes πίστις genannt werden kann [46].

Dafür ist die Thematik der Sünde im Gleichnis vom Pharisäer und vom Zöllner wiederum besonders präsent. Sie begegnet explizit sowohl in der Rede des Pharisäers, der eine Reihe von Personen auflistet, deren Lebensführung seiner Ansicht nach verwerflich ist (V. 11), als auch im Gebet des Zöllners (V. 13: ὁ θεός, ἱλαστητί μοι τῷ ἁμαρτωλῷ). Der Präsenz der Reflexion über die Sünde entspricht es, dass Jesus dem demütigen Zöllner im Anschluss dessen Rechtfertigung (V. 14: δεδικαιωμένος) attestiert. Mit den rahmenden Versen am Anfang und Ende des Textabschnitts bezieht der lukanische Jesus die gewährte bzw. ausbleibende Rechtfertigung auf die Selbst-Erniedrigung bzw. -Erhöhung der ungleichen Zwillinge (vgl. VV. 9.14) [47].

---

[43] Vgl. dazu auch LANDMESSER, „Rückkehr", 250.

[44] Möglicherweise illustriert die Gabe gerade der drei Objekte Gewand, Ring und Schuhe, dass der Vater den Zurückgekehrten wieder neu in den Stand des Sohnes einsetzt. So ECKEY, *Lukasevangelium* II, 690; KLEIN, *Lukasevangelium*, 527-528; vorsichtiger BOVON, *Evangelium* III, 49-50.

[45] Ferner kommt die Wendung im dritten Evangelium noch in Lk 8,48; 18,42 vor. Vgl. GAISER, „Faith", 297.

[46] Vgl. ECKEY, *Lukasevangelium* II, 738. Allerdings versteht KLEIN, *Lukasevangelium*, 563 die Bemerkung Jesu über den Glauben des Geheilten allein als Reflex auf dessen Gotteslob.

[47] Zu diesem Zusammenhang vgl. auch F. SCHNIDER, „Ausschließen und aus-

Sehr explizit schließt auch die Zachäus-Episode mit einem soteriologischen Akzent. Nachdem die Murrenden innerlich darüber aufgebracht sind, dass Jesus bei einem Sünder zu Gast ist (19,7), und der Zöllner seine Absicht geäußert hat, Almosen zu geben und zu Unrecht eingenommene Gebühren zurückzuerstatten (V. 8), konstatiert Jesus: σήμερον σωτηρία τῷ οἴκῳ τούτῳ ἐγένετο und begründet dies mit dem Hinweis auf die Abrahams-Kindschaft des Zöllners (V. 9). Auch im Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus tritt Abraham am Ende ganz konkret als Anwalt des Armen auf (Lk 16,22-31), der innerhalb des dramatischen Dreiecks den Part der Figur B bekleidet. Abgeschlossen wird die Zachäus-Szene erneut durch ein pointiertes Schlusswort, das sich als lukanische Umformulierung von Mk 10,45 begreifen lässt: Der Menschensohn ist gekommen, das Verlorene zu suchen und zu retten (V. 10). Hier zeigt sich, wie nahe sich die soteriologischen Gedanken von der Errettung und vom Finden des Verlorenen nach lukanischer Logik stehen. Während die Schlussworte nach der Begegnung Jesu mit der Sünderin und mit dem einen Geheilten die rettende Bedeutung des Glaubens ansprechen (7,50; 17,19) und die Pointe des Gleichnisses vom verlorenen Sohn die Freude über das Finden des Verlorenen ausdrückt bzw. einfordert (15,24.32), verbinden sich beide Motive in Lk 19,10 zu einer Gesamtheit. Die lukanischen Aussagen vom Finden des Verlorenen und von der Rettung durch Glauben interpretieren sich dabei wechselseitig. Kohärent zu diesem Komplex lukanischer Soteriologie verhält sich auch der Schlusssatz aus dem Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner, der oben wegen der fehlenden Stichwortverbindung unerwähnt geblieben ist: Selbsterniedrigung im Sinne einer demütigen Anerkenntnis der eigenen Sünde und Vergebungsbedürftigkeit sieht das Lukasevangelium auch andernorts als eine wünschenswerte Haltung des „Verlorenen“ an, die letztlich dazu führt, dass das Verlorene gefunden werden kann (vgl. insbes. Lk 15,17-19).

IV. Die Selbst-Distanzierung der Pharisäer

Damit üben offenkundig die Figuren an den Eckpunkten A und B des dramatischen Dreiecks eine veritable Anziehungskraft aufeinander aus. Indessen stoßen sich die Figuren B und C gegenseitig ab. Genauer: Figur C fühlt sich von B abgestoßen. Infolge der Annäherung zwischen A und B kommt es zu einer primär innerlichen Selbst-Distanzierung

---

geschlossen werden. Beobachtungen zur Struktur des Gleichnisses vom Pharisäer und Zöllner Lk 18,10-14a“, *BZ.NF* 24 (1980) 42-56, pass.

von C gegen B. Diese wiederum bringt zwangsläufig auch eine Distanzierung zu der Figur A mit sich, da die untersuchten Textabschnitte — wie gezeigt — an dieser Stelle der Narration bereits A und B räumlich nahe beieinander verorten. Damit begreift sich zumindest die Figur C innerhalb des dramatischen Dreiecks als Wächter der räumlichen Grenze zwischen Sündern und Nicht-Sündern. Die Grenzüberschreitung zwischen A und B wird durch C als Verletzung einer unumstößlichen Norm empfunden. Lotman macht darauf aufmerksam, dass im Erzähltext mit unterschiedlichen Vorstellungen normativer Grenzen zu rechnen ist [48]. Die Pharisäer der lukanischen Texte verfolgen ein klar definiertes Programm: Ihrer Ansicht nach muss die räumliche Trennung zwischen der Sphäre von Zöllnern/Sündern und der Sphäre Gottes bzw. der Frommen unbedingt eingehalten werden. Gemessen an dieser Norm erweisen sich die lukanischen Pharisäer nach Lotman [49] als „unbewegliche" Figuren, während sich Jesus bzw. Gott und die Sünder durch ihre Beweglichkeit auszeichnen.

Die Gedanken des Pharisäers Simon implizieren, dass die räumliche Nähe (7,39: ἅπτεται) zwischen Jesus und der Frau seiner Ansicht nach unzulässig ist [50], da es sich um eine Sünderin handelt. Dass Jesus sich ihrem Verhalten nicht widersetzt, wertet Simon als Beleg dafür, dass Jesus kein Prophet sein kann und folglich das Wesen der Frau nicht kennt. Im Umkehrschluss bedeutet dies: Der lukanische Pharisäer erachtet es für eine Selbstverständlichkeit, dass man zu dieser Frau auf Abstand zu gehen habe. Jesus folgt dieser Logik jedoch nicht.

In stärker räumlichen Kategorien erfolgt die Selbstdistanzierung des älteren Bruders im Gleichnis (15,25): Der Sohn kommt vom Feld und nähert sich dem Haus (ἤγγισεν τῇ οἰκίᾳ). Doch sobald er von der Präsenz des Bruders im Haus erfährt, bricht er seine Bewegung ab, verweigert sich dagegen, das Haus zu betreten (V. 28: οὐκ ἤθελεν εἰσελθεῖν) [51], und lehnt damit die Teilnahme am Mahl ab [52]. Der Zorn

[48] LOTMAN, *Struktur*, 333-334.

[49] LOTMAN, *Struktur*, 346.

[50] Ggf. löst das Verhalten der Frau im antiken Kontext auch erotische Assoziationen aus. Vgl. dazu BOVON, *Evangelium* I, 391-392. Dagegen CH.H. COSGROVE, „A Woman's Unbound Hair in the Graeco-Roman World, with Special Reference to the Story of the 'Sinful Woman' in Luke 7:36-50", *JBL* 124 (2005) 675-692, pass.

[51] Vgl. hierzu auch ECKEY, *Lukasevangelium* II, 693.

[52] Die neun Geheilten von Lukas 17 wiederum bleiben nach ihrer Heilung einfach fern von Jesus (vgl. 17,15). Angesichts der Nähe zwischen Jesus und dem Einen suchen sie nicht mehr eigens das Weite.

des älteren Bruders (V. 28: ὠργίσθη) steht im gegensätzlichen Verhältnis zur Freude, welche nach der Auffassung des Vaters in der Situation angebracht ist [53].

Von vorn herein vorausgesetzt wird der Abstand zwischen den Figuren B und C im Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner: Die Bemerkung von der räumlichen Ferne des Zöllners (V. 13) lässt sich dabei auch als räumlicher Ausdruck dieser Distanz begreifen. Explizit distanziert sich der Pharisäer hinsichtlich seiner religiösen Qualitäten vom Zöllner (18,11). Allerdings kehrt dieser Textabschnitt, verglichen mit den zuvor besprochenen, an dieser Stelle die Reihenfolge des Erzählens um: Zuerst ist von der Selbst-Distanzierung des Pharisäers die Rede; erst anschließend erfolgt im Gebet die Annäherung zwischen dem Zöllner und Gott. Die Thematik der inneren Selbst-Distanzierung bzw. Überheblichkeit sprechen auch die rahmenden Verse des Abschnitts an (18,9.14), so dass die Erwartungshaltung der Leserschaft vom Beginn an in diese Richtung gelenkt wird.

Ähnlich wie bei der Begegnung zwischen Jesus und der Sünderin erntet der lukanische Jesus auch in der Zachäus-Episode Unverständnis von Seiten der Anwesenden. Dies artikuliert sich im Murren (V. 7: διεγόγγυζον) der namenlosen Gruppe. Damit entspricht ihr Verhalten dem der Pharisäer von Lk 15,2 [54]. Wie in Lk 7,39 hat auch hier der Widerspruch seinen Grund darin, dass Jesus sich mit einem Sünder (ἁμαρτωλός) abgibt. Die Kritik entbrennt, weil Jesu Gastgemeinschaft mit dem Sünder gegen die religiöse Verhaltensrichtlinie und damit gegen die Erwartung der Murrenden verstößt.

Um die Ungleichheit des „ungleichen Zwillingspaares" auf die Spitze zu treiben, kontrastieren einige der hier diskutierten Textabschnitte am Ende das Verhalten der Figuren B und C gegeneinander. Dabei stellt der lukanische Jesus regelmäßig die Handlungsweise der Figur B als vorbildhaft dar, um dann das Verhalten von C an diesem Vorbild zu messen [55]. Auch hierbei handelt es sich wieder um einen typischen Zug des Lukasevangeliums, insbesondere innerhalb der Sondergut-Gleichnisse. Mehrfach fungieren dort gerade solche Figuren überraschend als Vorbilder, denen man es vordergründig nicht zuge-

[53] Vgl. dazu ECKEY, *Lukasevangelium* II, 692; INSELMANN, *Freude*, 254.

[54] Vgl. dazu INSELMANN, *Freude*, 324; LANDMESSER, „Rückkehr", 243. Vgl. ferner ECKEY, *Lukasevangelium* II, 785; WOLTER, *Lukasevangelium*, 611.

[55] Interessanterweise bemerkt auch BOVON, *Evangelium* III, 146 in seiner Erklärung zu Lk 17,11-19, dass die Fokussierung der Außenseiter-Figur diesen Textabschnitt gerade mit 7,36-50 und 19,1-10 verbindet.

traut hätte [56]. Sehr umfangreich ist dies in Lukas 7 der Fall, wo Jesus dem Pharisäer in allen Einzelheiten vor Augen führt, welchen Spielraum es für dessen Gastlichkeit gegenüber seinem Besucher noch gegeben hätte (7,44-46). Im Verhalten der Frau erblickt Jesus diese Zuwendung, die er beim Pharisäer vermisst. Der Pharisäer verletzt seine Pflichten als Gastgeber zwar nicht; wohl aber übertrifft die Frau den Simon nach der Sicht des lukanischen Jesus hinsichtlich ihrer Zugewandtheit resp. Liebe [57]. So wird aus der Figur, die nach der Einschätzung des Pharisäers als Sünderin zu meiden ist, ein Vorbild hinsichtlich ihrer liebenden Haltung gegenüber Jesus (V. 47), welche das Schlusswort der Szene als Glauben (V. 50) qualifiziert [58]. Auch in Lukas 17 ist der Fremde (17,18: ἀλλογενής; V. 16: Σαμαρίτης) zum Vorbild geworden. Der lukanische Jesus kontrastiert sein Verhalten explizit gegen das der Neun (V. 17): „Sind etwa nicht die Zehn rein geworden? Wo aber sind die Neun?“ [59] Dass diese Erzählstrategie etwas Planvolles besitzt, macht auch die berühmte Episode vom „barmherzigen Samariter“ (Lk 10,33) deutlich, in der entgegen aller Erwartung ausgerechnet der Samariter das vorbildliche Verhalten zeigt. Der Schlusssatz dieser Passage (V. 37: πορεύου καὶ σὺ ποίει ὁμοίως) ruft dazu auf, seinem Beispiel zu folgen [60]. Im Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner kommentiert zunächst Jesus die Szene mit der Bemerkung, dass der Zöllner — anders als der Pharisäer — gerechtfertigt den Heimweg antritt (18,14). Darin deutet sich bereits an, dass wohl das Gebet des Zöllners von Gott her eine positive Reaktion nach sich zieht, während diese im Fall des Pharisäers ausbleibt. Dass dann aber der Lukas-Evangelist auch noch gezielt das Q-Logion von der Selbst-Erhöhung bzw. -Erniedrigung (vgl. Mt 23,12) an genau dieser Stelle

---

[56] Vgl. hierzu auch W. BINDEMANN, „Ungerechte als Vorbilder? Gottesreich und Gottesrecht in den Gleichnissen vom ‚ungerechten Verwalter‘ und ‚ungerechten Richter‘“, *ThLZ* 120 (1995) 955-970.

[57] Vgl. ECKEY, *Lukasevangelium* I, 362; WOLTER, *Lukasevangelium*, 295; differenziert dazu BOVON, *Evangelium* I, 394.

[58] Ausdrücklich ruft der Vater im Gleichnis Lukas 15 auch den älteren Sohn dazu auf, sich mit den positiven Aspekten im Verhalten des jüngeren auseinanderzusetzen. Der Aufruf zur Mitfreude (15,32; vgl. auch VV. 6.9) wirbt aber eher für Empathie als dass er das Tun des jüngeren Bruders als nachahmenswert präsentiert. Vgl. hierzu insbes. INSELMANN, *Freude*, 259-260, 273.

[59] Zum Kontrast zwischen dem Samariter und den Neun in der vorliegenden Szene vgl. insbes. auch GAISER, „Faith“, 294. Anhand der beobachteten Kontraste postuliert Gaiser ein gegenläufiges Entsprechungsverhältnis zwischen den beiden Hälften des Textabschnitts.

[60] Vgl. dazu auch SELLIN, „Lukas“ II, 51.

platziert [61], macht vollends deutlich, dass die Grundhaltung als mustergültig präsentiert werden soll, die sich im Gebet des Zöllners artikuliert. Dagegen sieht der Text die Grundhaltung des Pharisäers kritisch. Seine Haltung lässt sich durchaus mit der des älteren Bruders von Lukas 15 vergleichen [62].

Mit dieser expliziten Kritik am Verhalten der Pharisäer wird in den Texten des lukanischen Sonderguts zugleich auch die Weltsicht infrage gestellt, für die sie stehen. Die Figuren am Eckpunkt C des dramatischen Dreiecks dringen auf die Einhaltung einer räumlichen Distanz zwischen Sündern und „Frommen". Wo sich eine räumliche Begegnung zwischen A und B ereignet, verspüren sie die Verletzung einer Norm durch die beobachtete Grenzüberschreitung. Indem die lukanischen Texte nun aber die Pharisäer gegen die Sünder kontrastieren und dabei durchweg das Verhalten der ersteren negativ, das Verhalten der letzteren hingegen positiv bewerten, treten sie unterschwellig auch für die Gewinnung neuer räumlicher Maßstäbe ein [63]. Nach der Sichtweise des lukanischen Jesus ist die Begegnung Gottes bzw. Jesu mit „Sündern" gerade nicht Ausdruck einer Normen-Verletzung, sondern sie gehört zum theologischen Programm: „Der Menschensohn ist gekommen, um das Verlorene zu suchen und zu retten" (Lk 19,10).

V. Die Raumthematik im lukanischen Sondergut

Zunächst ist festzuhalten, dass die besprochenen Textabschnitte nicht sklavisch ein starres Handlungsschema reproduzieren. An vielen Stellen finden sich Abweichungen von den oben dargestellten Regelmäßigkeiten, und nicht jede der fünf Szenen weist alle Eigenschaften auf, die oben schematisch vorgestellt wurden. Dennoch ist es gerechtfertigt, wegen der ausgeprägten narrativen Parallelen eine planvolle Gestaltung durch den Erzähler anzunehmen. Die fünf untersuchten lukanischen Texte variieren ein Schema, dessen Grundgerüst sich folgendermaßen umreißen lässt: Jesus/Gott (A), ein Zöllner/Sünder (B) und ein Pharisäer (C) geben die wesentlichen Handlungsträger der Erzählung ab. Nachdem ursprünglich ein räumlicher Abstand zwischen den Figuren A und B bestand, kommt es nun aber zu einer räumlichen

---

[61] Zuvor hat er es allerdings auch schon einmal in 14,11 eingesetzt. Vgl. dazu BOVON, *Evangelium* III, 215.

[62] Vgl. WOLTER, *Lukasevangelium*, 593.

[63] Allgemein zu diesem Phänomen in literarischen Texten vgl. auch LOTMAN, *Struktur*, 328.

Annäherung. Eine Grenze wird überwunden. In dieser Begegnung geschieht etwas Heilvolles; es handelt sich um ein soteriologisches Geschehen. Dies jedoch verursacht bei Figur C Unzufriedenheit, aus der eine — wenn nicht räumliche, so doch mindestens innerliche — Distanzierung resultiert. Anhand ihres Verhaltens werden die ungleichen Zwillings-Figuren B und C einander pointiert gegenüber gestellt, wobei B als positives, C als negatives Beispiel fungiert. Wie bereits angemerkt, finden sich viele dieser Züge auch in den Gleichnissen vom „barmherzigen Samariter" (Lk 10,25-37) sowie vom reichen Mann und armen Lazarus (16,19-31). Diese Abschnitte variieren das hier vorgestellte Schema jedoch noch stärker als die fünf behandelten Stellen.

Es ergibt sich damit ein kohärentes Gesamtbild narrativ vermittelter lukanischer Soteriologie [64], welche von einer Körperlichkeit des Heils ausgeht. Die erzählerische Vermittlung bedient sich dabei im Kern der Kategorie des Raumes, um abzubilden, was σωτηρία ausmacht. Denn sehr dezidiert wird mehrfach zuerst auf die räumliche Ferne zwischen den Figuren A und B verwiesen (vgl. insbes. 15,13.20; 17,12; 18,13), sodann die Nähe und Begegnung durch eine Reihe von Details narrativ unterstrichen (7,38; 15,20-23; 17,15-16; 18,13; 19,6) und am Ende die soteriologische Qualität der Begegnung attestiert (7,50; 15,24.32; 17,19; 18,14; 19,9-10). Die lukanische Soteriologie findet ihren erzählerischen Ausdruck damit programmatisch im erzählten Raum. Als Kehrseite der Soteriologie lässt sich dabei die lukanische Ethik begreifen. Diese erfährt eine weniger starke räumliche Ausgestaltung, ist aber trotzdem in allen behandelten Textabschnitten vorhanden: Wie gezeigt, werden die Pharisäer entweder dazu aufgefordert, sich ein Beispiel am Handeln der Sünder zu nehmen, oder aber sie werden zur Mitfreude eingeladen, wo ein Sünder am Heil partizipiert.

Zwei unterschiedliche Raumkonzeptionen konkurrieren in den Texten miteinander. Die erste, welche von den Pharisäern repräsentiert und eingefordert wird, besagt, dass es die räumliche Grenze zwischen dem Bereich der Sünder und dem Bereich der „Frommen" zu wahren gilt. Genau diese Vorstellung, die eine große Verbreitung besitzt, transformiert das lukanische Sondergut nun jedoch durch das Verhalten Jesu und dessen positive Stellungnahmen hinsichtlich des Handelns der Sünder in eine andere Konzeption. Diese geht davon aus, dass die als getrennt postulierten Bereiche gerade nicht getrennt bleiben sollen. Die

---

[64] Auch BOVON, *Evangelium* III, 274-275 bemerkt, dass der Evangelist Lukas den Begegnungen Jesu häufig eine theologische Relevanz zumisst.

Annäherung zwischen den Figuren A und B wird mit theologischer Autorität gutgeheißen und soteriologisch qualifiziert. An die Vertreter der abgelehnten Sicht hingegen ergeht die Einladung zur Mitfreude (Lk 15,32). Gemäß der den behandelten Texten zugrunde liegenden Raumkonzeption vollzieht sich Heil in der räumlichen Begegnung von Sündern mit Jesus bzw. Gott.

VI. Lukas als Gestalter des erzählten Raums

Diese primär synchrone Einsicht in narrative Charakteristika des dritten Evangeliums wirft nun auch ein bestimmtes Licht auf diachrone Debatten der Forschungsgeschichte. Denn interessant ist die oben vorgetragene Einsicht auch deswegen, weil sie die traditionskritische Unterscheidung zwischen Reden- und Erzählstoff in den synoptischen Evangelien infrage stellt, welche die Auslegung dieser Schriften über lange Zeit geprägt hat. Das oben beschriebene erzählerische Muster findet sich nämlich sowohl in Texten, die primär dem sogenannten „Erzählstoff" des Lukasevangeliums zuzurechnen sind (Lk 7,36-50; 17,11-19; 19,1-10), als auch in einigen Gleichnissen als Elementen des sogenannten „Redenstoffs" (Lk 15,11-32; 18,9-14). Auch Klumbies hat die Angemessenheit der auf Rudolf Bultmann zurückgehenden Entscheidung bereits mehrfach hinterfragt [65]. Der hier erhobene lukanische Befund bestätigt seine Kritik. Gerade angesichts der engen Verknüpfung von Handlung und sogenannten „Logien" in den Episoden von der Sünderin (vgl. nur dort das eingeschobene kleine Gleichnis 7,41-42) [66], von den zehn Aussätzigen und von Zachäus wirkt die Einteilung fraglich.

Alle untersuchten Passagen gehören dem lukanischen Sondergut an. Es wäre daher denkbar, dass der Evangelist die erzählerische Vor-

---

[65] Vgl. KLUMBIES, „Die Grenze form- und redaktionsgeschichtlicher Wunderexegese", *BZ.NF* 58 (2014) 21-45, 32; DERS., *Mythos*, 25-26, 307-308. Vgl. dazu auch DERS., *Herkunft und Horizont der Theologie des Neuen Testaments* (Tübingen 2015) 53, 141. In der „Geschichte der synoptischen Tradition" behandelt Bultmann zuerst die „Überlieferung der Worte Jesu" (8-222) und dann die „Überlieferung des Erzählungsstoffes" (223-346). Vgl. R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (FRLANT 29; Göttingen ^{5}1961).

[66] Konsequenterweise führt Braumann die Verbindung von Rede und Erzählung in Lukas 7 vor dem Hintergrund des formgeschichtlichen Paradigmas auf einen Wachstumsprozess des Texts im Stadium der mündlichen Überlieferung zurück. Vgl. G. BRAUMANN, „Die Schuldner und die Sünderin Luk. vii. 36-50", *NTS* 10 (1964) 487-493, 493.

liebe für Handlungsverläufe im „dramatischen Dreieck" bereits in einer recht einheitlich auf ihn kommenden Tradition vorfindet [67]. Allerdings gibt es auch Hinweise auf eine Verstärkung der narrativen Charakteristik durch den Evangelisten. Auf der Basis der Zweiquellentheorie müssen zwei Pointen in den behandelten Szenen klar der lukanischen Redaktionstätigkeit zugeschrieben werden: Am Ende des Gleichnisses vom Pharisäer und Zöllner fügt der Evangelist mit dem Ausspruch von Selbst-Erhöhung und -Erniedrigung (Lk 18,14) ein Q-Logion ein (vgl. Mt 23,12), und die Zachäus-Episode beschließt er mit einer typisch lukanischen Variation des bei Markus vorgefundenen Jesus-Worts Mk 10,45, dessen markinischer Wortlaut an den bei Lukas zu erwartenden Stellen (Lukas 18 oder 22,24-27) auffälligerweise fehlt. Diese Beobachtung berechtigt zu der Annahme, dass sich die Beliebtheit des „dramatischen Dreiecks" im Lukasevangelium letztendlich der narrativen und theologischen Akzentuierung durch den Evangelisten verdankt.

Bemerkenswert bleibt dann jedoch die Tatsache, dass sich die räumlichen Dynamiken im dramatischen Dreieck schwerpunktmäßig im lukanischen Sondergut finden. Wer die Einheitlichkeit der besprochenen Szenen mit einer starken redaktionellen Überarbeitung des mündlichen Traditionsmaterials durch den Evangelisten erklärt, muss sich im nächsten Schritt auch der Frage stellen, weswegen Lukas die aus Markus und Q übernommenen Stoffe nicht ebenso stark redigiere. Entweder fällt es dem Evangelisten leichter, dem mündlichen Material seinen individuellen Stempel aufzudrücken, oder aber er greift an den behandelten Stellen nur in geringem Maße auf Überlieferung zurück und gestaltet schwerpunktmäßig eigenständig.

Universität Bern
Institut für Bibelwissenschaft
Länggassstrasse 51
CH-3012 Bern

Nils NEUMANN

---

[67] Diese Sicht mit der angenommenen Einheitlichkeit des lukanischen Sonderguts spräche dann allerdings tendenziell für die These einer schriftlichen Sondergut-Quelle des Lukasevangeliums. Tatsächlich hat diese These ja einige Vertreter. Vgl. dazu U. SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament* (Göttingen [6]2007) 293-294. Die gängige Auffassung, derzufolge der Evangelist das Sondergut aus der mündlichen Tradition übernimmt, müsste hingegen mit stärker disparatem mündlichem Traditionsgut rechnen und folglich die Einheitlichkeit auf der Basis einer ausgeprägten lukanischen Redaktionstätigkeit erklären.

Summary

The Lukan *Sondergut* develops its soteriology by narrating encounters inside a triangular spatial structure. Several important pericopae make use of a recurring scheme: salvation takes place in the encounter between the sinner and Jesus/God. The Pharisees who distance themselves therefrom are called upon to learn a lesson from the sinners and to share in the joy that results from the return of the lost one.

Whose Truth? A Reader-Oriented Study of the Johannine Pilate and John 18,38a

The goal of this article is to illustrate the important role of the reader in literary criticism. We will do this by showing how the act of interpretation is necessary for the filling of gaps in the narrative line and in the characterization of important literary figures. We will focus primarily on character studies in the Fourth Gospel, and more specifically on the characterization of Pilate. The goal of this study is to show how different interpreters characterize Pilate, and what remains unsaid. This article is more deconstructive in its approach, because it tries to illustrate that no characterization of Pilate reaches the core of this literary figure, but that the act of interpretation is necessary if we are to be able to speak about the literary figure of Pilate. There is no Pilate in the Fourth Gospel outside of our act of interpretation. Consequently, every interpretation of Pilate is our interpretation (cf. Heidegger's notion of *Jemeinigkeit*). Perhaps it even says more about us than about Pilate. If this is true, and we will try to illustrate this, Pilate's question of truth (John 18,38a) can be read as a very interesting remark or question in the text. In the second part of this article we will offer a reading of John 18,38a that can function as a reader's guide for a deconstructive reading of the text.

I. The Characterization of the Johannine Pilate

It is not our intention to give a historical overview here of the characterization studies of the Johannine Pilate in the history of interpretation. Rather we would like to make clear which hermeneutical choices are implicit in the main interpretations of Pilate. We have discerned three possible interpretations in secondary literature. The first interpretation defends Pilate as an aggressive figure who considers Jesus as guilty and as a threat to his authority. In this interpretation, it is Pilate who is the driving force behind Jesus' crucifixion. The most eminent defender of this position that we will discuss is C.M. Tuckett. The second interpretation asserts that Pilate is convinced of Jesus' innocence and that he is reluctant to sentence him. In this interpretation, the Jews are considered as the driving force behind Jesus' crucifixion. The most eminent defender of this position that we will discuss is M.C. de Boer.

BIBLICA 97.2 (2016) 395-420

In a third interpretation, Pilate and the Jews are engaged in a power struggle. Initially Pilate has the upper hand and is characterized as aggressive. John 19,4-8 is then regarded as the turning point at which the upper hand in this struggle shifts from Pilate to "the Jews". After this, Pilate is characterized as reluctant. In this interpretation both Pilate and the Jews are the driving forces behind Jesus' crucifixion. This is the interpretation defended by R.A. Piper.

As has been demonstrated by D.F. Tolmie in his recent character study of the Johannine Pilate in 2013, the main question that has prompted different answers in secondary literature is the following: "Is he [Pilate, T.T.] primarily a weak and indecisive character forced by 'the Jews' to do something he does not want to do? Or is he actually a shrewd figure, thinking only of his own political self-interest, manipulating 'the Jews'?" [1] This question is central to our discussion of the interpretation possibilities that the Johannine Pilate offers. In what follows, we will mainly focus on three parts of the text, but such a division is surely artificial, because every characterization of Pilate is interrelated with an interpretation of all his acts and words. These parts are 18,33-38, 18,39 – 19,6 and 19,7-16. We will finish with a discussion of 18,38a to make the transition to the second part of this article. As stated earlier, we will not summarize all the possible interpretations of Pilate's actions and words one by one, but we will pay attention to the narrative gaps that determine each interpretation of these actions and words [2]. In this way we will become more aware of the hermeneutical choices and the concepts that guide each characterization of Pilate. As such, we will become more aware of our role as interpreter in the interpretation of John's story world.

1. John 18,33-38

At the beginning of the first hearing of Jesus by Pilate (18,33-38a) there is already a narrative gap: Εἰσῆλθεν οὖν πάλιν εἰς τὸ πραιτώριον ὁ Πιλᾶτος καὶ ἐφώνησεν τὸν Ἰησοῦν καὶ εἶπεν αὐτῷ· σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων; (18,33). Pilate's question to Jesus about whether he is the king of the Jews is rather unexpected, because in 18,30 the Jews

[1] D.F. TOLMIE, "Pontius Pilate: Failing in More Ways Than One", *Character Studies in the Fourth Gospel.* Narrative Approaches to Seventy Figures in John (eds. R. ZIMMERMANN et al.) (WUNT 314; Tübingen 2013) 578-597, here 581.

[2] For the importance of these narrative gaps for the act of interpretation, see W. ISER, "The Reading Process: A Phenomenological Approach", *New Literary History* 3 (1972) 279-299, here 285.

refused to specify their accusation. Hence, the question comes "out of the blue" [3], and confronts the reader with "a narrative gap" [4]. As a consequence, it is not surprising that interpreters of the text fill this gap in different ways. The way we fill the gap is strongly determined by the way we answer the question: what is the origin of the accusation, "the king of the Jews". The answer to this question again depends heavily on the answer we give to the question of the intention with which Pilate formulated this question. It is not our goal to defend a certain way of filling this gap, but to show that every way of filling it has a certain plausibility, and so the answer depends on the concepts the interpreter uses to characterize Pilate, whether the concept of aggressiveness or the concept of reluctance.

We begin by remarking that it is not clear whether 18,33c is a question. The Synoptics also have the phrase σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων (Mt 27,11; Mk 15,12; Lk 23,3). As M.C. de Boer observes correctly, the only difference with the Synoptics is that in John the phrase is introduced by εἶπεν, while the Synoptics use forms of ἐπερωτάω for this. According to de Boer, this indicates that Pilate's words have to be understood as a statement rather than as a question. De Boer illustrates that, when John uses εἶπεν to introduce a question, markers in the context, as for example the word order, an interrogative particle, or a pronoun, indicate that what follows is to be construed as a question. De Boer exemplifies this with οὐκοῦν βασιλεὺς εἶ σύ in 18,37, in which it is the word order that illustrates that it is a question, while the context determines whether the particle οὐκοῦν is inferential, interrogative, or accenting. These features are not present in 18,33. The punctuation that Nestle-Aland offers is, according to de Boer, inspired by scholars and biblical translators who, under the influence of the Synoptic parallels, assume that Pilate's words must be a question [5].

Furthermore, de Boer states that it is John's theological agenda that assures us that 18,33c is a statement and not a question. John evidently cannot have Pilate's first words to Jesus presented as a question in

[3] C.M. TUCKETT, "Pilate in John 18–19. A Narrative-Critical Approach", *Narrativity in Biblical and Related Texts* (eds. G.J. BROOKE – J.-D. KAESTLI) (BEThL 149; Leuven 2000) 131-140, here 134.

[4] A.J. KÖSTENBERGER, "«What is Truth?»: Pilate's Question in Its Johannine and Larger Biblical Context", *JETS* 48 (2005) 33-62, here 37.

[5] M.C. DE BOER, "The Narrative Function of Pilate in John", *Narrativity in Biblical and Related Texts* (eds. G.J. BROOKE – J.-D. KAESTLI) (BEThL 149; Leuven 2000) 141-158, here 148.

18,33, since, for John, Jesus is indubitably ‘the king of the Jews’. According to de Boer, Pilate functions in the trial narrative as a mouthpiece for the truth that Jesus is king [6]. Further on in this discussion, we will illustrate how de Boer derives this from John’s trial narrative.

In addition to the question of whether 18,33c is a question or a statement, it is necessary to seek the origin of the accusation, “king of the Jews”. For de Boer, it is clear from 18,35 that Pilate got this accusation from the Jews [7]. R.A. Piper does not agree with this. With regard to the issue of whether 18,33c is a question or an assertion, he speaks of an “ambiguity”, and when speaking of 18,35, he points out that it can also mean that Pilate does not believe in any form of Jewish kingship, rather than indicating the source of the accusation. Hence, Piper does not exclude the possibility that Pilate himself formulated the title, “king of the Jews”. Piper suggests that good reasons for this are that the title “king of the Jews” is outsider language, and that it is not used by others in the Fourth Gospel before the dispute about the *titulus* in 19,21 [8]. Unlike de Boer and Piper, C.M. Tuckett gives no attention to the question of the origin of the accusation in 18,33. Tuckett agrees with de Boer that the focus in 18,33 is on Jesus’ kingship, but he does not conclude from this that 18,33c is an assertion. Although Tuckett acknowledges that Pilate’s accusation comes out of the blue, he does not speculate on its origin. The only thing Tuckett shares about this is that the question of 18,33 could be a traditional element in the story. He refers to the Synoptic parallel in Mark to justify this conjecture [9].

So every position discussed has a different interpretation of the origin of the expression “king of the Jews” in 18,33. Now each one of these interpretations is determined by the answer that is given to the question regarding the intention with which Pilate formulates the question or assertion in 18,33. In other words, before we are capable of answering the question of the origin of the charge, “king of the Jews”, we need to characterize Pilate. Secondary literature offers two ways to do this. We can characterize him as aggressive or as reluctant. If we

---

[6] DE BOER, “Narrative Function”, 148-153.

[7] DE BOER, “Narrative Function”, 148-153. See also R. BIERINGER, “«My Kingship is not of this World» (John 18,36): The Kingship of Jesus and Politics”, *The Myriad Christ.* Plurality and the Quest for Unity in Contemporary Christology (eds. T. MERRIGAN – J. HAERS) (BEThL 152; Leuven 2000) 159-175, here 169.

[8] R.A. PIPER, “The Characterisation of Pilate and the Death of Jesus in the Fourth Gospel”, *The Death of Jesus in the Fourth Gospel* (ed. G. VAN BELLE) (BEThL 200; Leuven 2007) 121-162, here 147, 154.

[9] TUCKETT, “Pilate”, 134.

characterize Pilate as aggressive, we are inclined to interpret 18,33c as an assertion or question that is used by Pilate to drive the Jews into denying their religious identity and heritage in 19,15. Hence, we have to argue that Pilate gives the impression that he considers Jesus' kingship as a political threat, although he possibly knows better than that. Piper and Tuckett defend this position. That is why Piper does not exclude the possibility that Pilate himself devised the accusation, "king of the Jews" [10]. If we characterize Pilate as reluctant, we will rather be inclined to understand 18,33c as an assertion or question that Pilate himself does not really take seriously, because he is able to see that Jesus is no political threat to him. For this reason, Pilate reacts reluctantly to the accusation of the Jews. This is how de Boer characterizes Pilate. That is why he thinks the Jews devised the charge, "king of the Jews".

The role of the narrative gap of 18,33 is all-determining. It determines how one characterizes all the other deeds and sayings of Pilate in relation to Jesus and the Jews. We will illustrate this extensively. According to de Boer, it is unconvincing that Pilate considers Jesus as a political threat to him, because Pilate declares: ἐγὼ οὐδεμίαν εὑρίσκω ἐν αὐτῷ αἰτίαν (18,38f.). Pilate repeats this statement in 19,4.6 [11]. By contrast, Tuckett concludes the opposite from 18,38f. and 19,4.6. Although Pilate comes to a clear decision about Jesus' innocence, he fails

---

[10] H.K. BOND, *Pontius Pilate in History and Interpretation* (MSSNTS 100; Cambridge 1998) 167, 177, avoids the implication that an aggressive Pilate devised the accusation himself by presupposing that the Jews made an arrangement with Pilate before Jesus' arrest. The Jews brought Jesus to Pilate's attention before the arrest with the charge, "king of the Jews". She finds support for this in "the arrest" and "the Jewish plot in chapter 11, where the chief priests and Pharisees express their fear that the Romans will take severe measures against Jesus' increasing popularity (11,48)". Nevertheless, Piper ("Pilate", 144) remarks that Jesus' arrest in John is "an event with cosmic significance" in which the world's forces have been marshalled to confront Jesus, and as such it has another narrative function than pointing out to the reader that there was a previous arrangement between the Jews and the Romans. The possibility of a previous arrangement between the Jews and the Romans is "not excluded, but neither does it seem to be the point". This is also the case for 11,48. The fact that the Jews think that the Romans will interfere against Jesus' increasing popularity does not force us to infer that there was a previous arrangement between the Jews and the Romans. This might be possible, but the arguments that Bond gives are far from compelling. As such, we conclude that Bond's hypothesis is another way to fill in the narrative gap of the origin of the accusation, "king of the Jews", although not more compelling than the others.

[11] DE BOER, "Narrative Function", 143 n. 11.

to release Jesus, and as such he is “dishonest, corrupt and evil”[12]. Tuckett argues that, although Pilate finds no legal grounds (οὐδεμίαν αἰτίαν) to convict Jesus, that is not enough for him to consider Jesus as non-dangerous. Pilate remains conscious of the potential danger of Jesus. This is not so far-fetched. As R. Bieringer observes correctly, Pilate remains closed to the religious dimension of Jesus’ kingship. Yet, this does not prevent us from imagining that Pilate considers Jesus’ kingship as a threat to his position because of the possible consequences that it could have for the worldly political powers [13]. Jesus’ behavior had a big impact on the Jewish world, and, as such, it had implications for the world that Pilate had in common with the Jews [14]. It is not until 19,12 that this potential danger for Pilate actualizes itself. It is in 19,12 that the Jews start to question Pilate’s loyalty to the Roman emperor, and therefore Jesus’ kingship becomes harmful for Pilate.

Is then de Boer’s position that Pilate does not consider Jesus as a threat to him false? No, not necessarily. De Boer’s viewpoint on Pilate’s deeds and words is only determined by another conceptual framework. De Boer characterizes Pilate as reluctant, and he treats the narrative gap in 18,33 in a different manner. This framework makes a total view of the deeds and words of Pilate possible, but it is not falsified in any way. De Boer considers Pilate as “*an extremely reluctant participant* in the drama of Jesus’ trial and crucifixion” [15]. Where Tuckett interprets the same deeds and words of Pilate with the concept of aggressiveness, de Boer uses the concept of reluctance. Pilate is convinced of Jesus’ innocence and sincerely wants to release Jesus, but the Jews hinder this and force Pilate in 19,12 to sentence Jesus to his death on the cross [16]. The characterization of Pilate starts within the eye of the beholder. There is no neutral stance in this regard. The interpreter is necessarily prejudiced. Furthermore, it is not a logical procedure that lies at the basis of this act of interpretation. The procedure consists in circular reasoning. The concept of reluctance or aggressiveness is used to fill in the

[12] TUCKETT, “Pilate”, 136.

[13] BIERINGER, “My Kingship”, 165, 171.

[14] DE BOER, “Narrative Function”, 142, correctly states that the view that Pilate belongs to this world is “an assumption rather than a matter of demonstration”. We agree with de Boer that 19,15 otherwise makes no sense. PIPER (“Characterisation”, 130) gives another good argument for the statement that Pilate and the Jews share the same world, namely that there is an overlap between “the Jews” and “the world” in John’s vocabulary.

[15] DE BOER, “Narrative Function”, 142.

[16] DE BOER, “Narrative Function”, 142-145.

narrative gap of 18,33, but the aggressive nature of the words and deeds of Pilate that it henceforth tries to explain is already presupposed by the concept. For example, why does Pilate declare that there is no legal ground for Jesus' conviction, but then does not release him? Do you really explain anything when you respond that the reason is his aggressive determination to drive the Jews to neglect their religious identity and heritage, or his reluctance to give in to the accusations of the Jews, but also that he is too weak to be able to defy them? What is in need of explanation, namely the aggressiveness or reluctance of Pilate's words or deeds, is already presupposed in the concepts these interpreters use to make sense of these acts and deeds. This fallacy of interpretation seems to be inevitable. As a consequence, the way in which an interpreter characterizes Pilate says more about the interpreter than about Pilate.

2. John 18,39 – 19,6

We offer a further illustration of the importance of the concepts the interpreter uses in his/her act of interpreting Pilate's acts and deeds. The first interrogation of Jesus (18,33-38a) results in Pilate's first attempt to release Jesus (18,38b). As we discussed earlier, Tuckett considers Pilate to be not really convinced of Jesus' innocence. If Pilate really was convinced of this, he would have released Jesus. Yet, although he does not find any legal ground to convict Jesus, he does not release him either. In the eyes of Tuckett, Pilate manifests himself here as dishonest, corrupt, and evil. According to Tuckett, it naturally follows from this that the sequence in the narrative tells us that Pilate wants to continue his mockery of the Jews. In 18,39 Pilate knows full well that Jesus' kingship is not accepted by the Jews, and that is why the Jews' choice for Barabbas is inevitable [17]. Piper remarks correctly that this can be read as a strategy to trap the Jews. If the Jews accept that Jesus is convicted as the king of the Jews, they demonstrate that they are unable to keep control over nationalist messianic movements, and therefore Roman involvement is justified. The Jews express this fear in 11,48. This strategy is even more successful because of the Jews' choice of Barabbas. Because of this open association with an enemy of the Empire, Roman involvement is even more justified [18]. H.K. Bond justifies this view by pointing out that, if we take Pilate's proposal in 18,39 seriously, John portrays him as "completely miscalculating

[17] TUCKETT, "Pilate", 136.
[18] PIPER, "Characterisation", 148.

and ineffectual" [19]. Bond presupposes here that the Jews would never release Jesus, because they handed him over for execution earlier in the story in 18,28-29. At the same time, she presupposes that the chief priests would always have used the opportunity to release a political activist, a ληστής. Therefore, Bond considers Pilate's proposal not as a serious attempt to release Jesus, but as a way for Pilate to mock Jewish "nationalistic hopes" and "messianic aspirations" [20].

By contrast, de Boer sticks to his characterization of Pilate as reluctant, interpreting Pilate's proposal in 18,39 as a sincere attempt to release Jesus. Pilate is rather unwilling to convict someone he considers not-guilty. Instead, Pilate is sincerely in search of a way to release Jesus. De Boer interprets 19,1-3 in this regard as again such an attempt to release Jesus. 19,4 confirms this according to de Boer [21]. The line of thought that de Boer unfolds here is that it is clear to Pilate that Jesus has done something wrong in the eyes of the Jews, although there are no juridical grounds for Jesus' alleged wrongdoing. Pilate scourges and ridicules Jesus in 19,1-3 with the intention of tempering the anger of the Jews, so that he can free Jesus afterwards. John 19,6 proves that his intent was unsuccessful.

Tuckett, however, not unexpectedly conceives ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος in 19,5 as a mockery, but at the same time he also perceives Johannine irony in it. Following naturally from this frame of interpretation, Tuckett interprets 19,6 as a "mocking jest". Pilate knows very well that the Jews are not allowed to execute anyone, and so Tuckett interprets Pilate's words λάβετε αὐτὸν ὑμεῖς καὶ σταυρώσατε as a way of mocking the Jews. Regardless of "the historical realities of Jewish powers of execution at this period of history", we can conclude from "John's story world", which in the eyes of Tuckett deserves our primary attention, "that the Jews are not allowed to execute anyone, as the Jews have already told this to him [Pilate, T.T.] in 18,31" [22].

De Boer responds to this by claiming that "a Johannine reader would probably assume that the Jewish authorities could kill someone with the Roman governor's approval and indulgence" [23]. With this claim de Boer points out that ἔξεστιν in 18,31 might perhaps only refer to the Jewish law. Consequently, the Jews could execute someone, if

[19] BOND, *Pontius Pilate*, 181.
[20] BOND, *Pontius Pilate*, 181-182.
[21] DE BOER, "Narrative Function", 143.
[22] TUCKETT, "Pilate", 136-137.
[23] DE BOER, "Narrative Function", 144 n. 13.

the Roman emperor approved it. De Boer brings to our attention that the Jews already sought to kill Jesus (5,18; 7,1.19.20.25; 8,22.37.40; 11,53). They only needed the approval of the Romans for this. Then they could crucify Jesus by Roman law. Pilate opposes this endeavor: λάβετε αὐτὸν ὑμεῖς καὶ σταυρώσατε (19,6). He refuses to give his juridical approval for this, because he does not find any guilt in Jesus: ἐγὼ γὰρ οὐχ εὑρίσκω ἐν αὐτῷ αἰτίαν (19,6). That Pilate says these words to the Jews is reasonable according to de Boer, because in 8,28 Jesus says to his Jewish opponents that "they will lift him up" (i.e., "crucify him"). It seems obvious to de Boer that in 19,6, John has Pilate "repeat the command for 'the Jews' to crucify Jesus themselves (λάβετε; as in v. 31) [...] to depict the Jewish authorities as bearing primary responsibility for Jesus' crucifixion" [24].

Again, it is hard to discern who has the correct interpretation, i.e., whether Pilate is aggressive or reluctant. It does not seem to be an issue of true or false. Things are more complex than that. It is the interpreter's conceptual framework that fills in the gaps of the text, and offers us an intelligible view of the characters in the narrative. The interpreter is more of an artist than a scientist. His/her job is to actualize the literary and artistic potential of the text, and not to scientifically dissect it in search of an all-encompassing and exhaustive meaning. Without the key concepts of reluctance and aggressiveness, there would be no understanding of the actions and deeds of the Johannine Pilate.

3. John 19,7-16

We continue to illustrate this further. For de Boer, the actual accusation against Jesus is that he supposedly made himself the Son of God (19,7). The charge, "king of the Jews", was simply a smokescreen [25]. Be that as it may, Piper is correct in remarking that with the charge of 19,7 the Jews switch "from the political to the religious sphere" [26]. As a reaction to this shift, 19,8-9 tells us that Pilate became "more afraid" (μᾶλλον ἐφοβήθη), and he asks Jesus where he comes from: πόθεν εἶ σύ; Jesus does not answer, because, as de Boer states, "Pilate will not understand the answer to the question and the Johannine reader already does" [27]. In 19,10-11 Jesus makes it plain to Pilate that "his

[24] DE BOER, "Narrative Function", 144 n. 13.
[25] DE BOER, "Narrative Function", 143-144 n. 13, 153.
[26] PIPER, "Characterisation", 148-149.
[27] DE BOER, "Narrative Function", 153.

destiny is not finally in Pilate's control anyway" [28]. In 19,12a we come to know that Pilate was seeking (ἐζήτει) to release Jesus. De Boer correctly points out that the imperfect ἐζήτει implies repetition or persistence [29]. Hence, de Boer thinks that originally Pilate was still very reluctant to convict Jesus on the basis of the new charge. In 19,12b we see, according to de Boer, that the Jews attempt "to convince Pilate that the religious charge that Jesus made himself Son of God really means that he was making himself [our] king which in turn means […] that he opposes Caesar" [30]. According to de Boer, Pilate now has found a juridical ground, that is, opposition to Caesar, to condemn Jesus to death. De Boer considers it as part of tradition that the Jews had first to explicitly repudiate Jesus, before letting Pilate proceed to Jesus' crucifixion, even if Pilate did not repudiate Jesus (19,15). In 19,22.31.38 Pilate repeatedly confirms in both word and deed that Jesus is indeed king of the Jews. De Boer concludes that Pilate is used as "a tool of the theological agenda of the evangelist" [31]. So what de Boer is saying is that the Jews have finally convinced Pilate to convict Jesus, but not without expressing, with characteristically Johannine irony, that Jesus is the king of the Jews, even if the Jews rejected him.

Tuckett has a very different interpretation of what Pilate says and does in 19,7-16. He also speaks of the greater fear of Pilate in 19,7-8, and also states that 19,9 points out that Pilate is not able to understand Jesus [32]. Yet, unlike de Boer, Tuckett considers 19,14 as an illustration of Pilate's mocking sarcasm. Pilate understands all too well that the Jews cannot accept Jesus' kingship. In 19,15 Pilate mocks the Jews even more by emphasizing Jesus' kingship in the formulation of the question: τὸν βασιλέα ὑμῶν σταυρώσω; According to Tuckett, Pilate's mockery is so extreme that it is the cause of the Jews' cry in 19,15f.: οὐκ ἔχομεν βασιλέα εἰ μὴ Καίσαρα [33]. Pilate's aggressive mockery is understood here as the direct cause of the Jews' recognition of Caesar as being the only sovereign, and therefore the cause of the Jews' repudiation of their own religious heritage, in which YHWH is recognized as the only sovereign. Piper remarks that the Jews could have refused Jesus as their king without distancing themselves from their religious

[28] DE BOER, "Narrative Function", 153.
[29] DE BOER, "Narrative Function", 144.
[30] DE BOER, "Narrative Function", 153-154.
[31] DE BOER, "Narrative Function", 154.
[32] TUCKETT, "Pilate", 137.
[33] TUCKETT, "Pilate", 138.

heritage, although this did not happen in the Johannine narrative [34]. In this view, Pilate's mockery forces only the Jews' rejection of Jesus as their king, and not their recognition of the sovereignty of Caesar, and therefore the denial of YHWH as being the only sovereign power. Yet, against the background of 19,12, the Jews' acceptance of Caesar's sovereignty in 19,15f. is understandable, because otherwise they could also be liable to the same accusation as they uttered against Pilate in 19,12, namely that everyone who recognizes any other king but Caesar is against Caesar. Therefore, the Jews' acceptance of Caesar's sovereignty in 19,15f. can be interpreted as a form of self-defense. But, of course, this form of self-defense already implies that Pilate is aggressive, and thus that it is Pilate's mockery that lies at the basis of the Jews' repudiation of their own religious heritage.

Again, one cannot compare apples with oranges. The different concepts the interpreters use to build up the narrative results in completely different and incomparable story worlds. You can say that there are many Gospels, but you can also say that there are many versions of the story world of the Gospel of John. There is no Pilate unless we help to construct him, and this can be done in multiple ways, i.e., by using the concept of aggressiveness or the concept of reluctance. That is why we think Pilate's question about truth catches the eye of the reader: τί ἐστιν ἀλήθεια; (18,38a). When we read it, we are made aware of our own act of interpretation, and we become aware of our own input and activity in constructing the narrative and characterizing Pilate. Nevertheless, when caught up in the wild and lively action of interpretation, such an overtone is not always heard. We will illustrate this.

4. John 18,38a

It needs little clarification that against the background of Tuckett's characterization of Pilate as aggressive, 18,38a is a "dismissive mocking question". For Tuckett it is possible from the point of view of the story world that Pilate only pretends to consider Jesus' kingship as a threat. What is important for Pilate is not truth, but the political advantages he receives from it. As such, he does not take Jesus' kingship seriously for the reason that Jesus bears witness to the truth (18,37). Rather, he pretends to take Jesus' kingship seriously, so that he can drive the Jews into recognizing the sovereignty of the Roman emperor. The actual truth claim behind Jesus' kingship is of no importance to

[34] PIPER, "Characterisation", 152.

Pilate. For someone with such an attitude towards truth, truth is rather "unknowable, illusory or unreal" [35].

Because de Boer characterizes Pilate not as aggressive but as reluctant, he will not go so far as to interpret 18,38a as a dismissive and mocking question. Although de Boer agrees with Tuckett that Pilate can have no idea what truth is, even if it is right in front of him (14,6), it is nevertheless not the case for de Boer that Pilate does not know what that truth is to which Jesus has come to testify in the context of the passion narrative, although he does not understand it, namely the truth that Pilate utters repeatedly: "Jesus is the king of the Jews". In the Gospel of John, Pilate functions more as "the mouthpiece of a truth [he, T.T.] does not, indeed cannot, fully comprehend" [36].

Tuckett and de Boer thus agree that 18,38a expresses Pilate's inability to understand Jesus, but they differ with regard to how to interpret this. In Tuckett's view Pilate is not interested in truth and considers it as unknowable. In his research Pilate stays focused on his political goals. In de Boer's view, however, Pilate is sincerely interested in the truth to which Jesus testifies, and he arrives at the sincere conviction that Jesus is innocent. Therefore, Tuckett's and de Boer's interpretation of 18,38a differ, because they connect a different intention with Pilate's inability to understand. And this intention differs, because they characterize Pilate in a different manner. And as we have concluded multiple times, both characterizations seem plausible.

The possible meaning of 18,38a as a question that points the reader to his/her own act of interpretation does not even come into view here. The interpreter is so caught up in his/her act of interpretation that Pilate's question is not able to make him/her aware of his/her own activity as an interpreter. S/he is even so caught up in his/her interpretation that s/he does not notice that the identity of the addressee of 18,38a is not clear. Again, we meet a narrative gap here. As B. Kowalski observes correctly, it is not clear who the addressee is of 18,38a, because Pilate again leaves the praetorium after speaking these words: καὶ τοῦτο εἰπὼν πάλιν ἐξῆλθεν πρὸς τοὺς Ἰουδαίους [37]. Kowalski gives the fol-

---

[35] TUCKETT, "Pilate", 135.

[36] DE BOER, "Narrative Function", 152-153.

[37] B. KOWALSKI, "«Was ist Wahrheit?» (Joh. 18,38a): Zur literarischen und theologischen Funktion der Pilatusfrage in der Johannespassion", *Im Geist und in der Wahrheit.* Studien zum Johannesevangelium und zur Offenbarung des Johannes sowie andere Beiträge. FS M. Hasitschka, S.J. zum 65. Geburtstag (eds. K. HUBER – B. REPSCHINSKI) (NTA 52; Münster 2008) 201-227, here 220.

lowing arguments to substantiate this. 18,38a is the only non-personal question of Pilate. All other questions of Pilate are in the second person singular (18,33.35.37; 19,9.10) or rhetorical (18,35; 19,15). Furthermore, 18,38a is more a "Leserlenkungssignal", because it is the only time that ἀλήθεια appears in a question, the last time that it appears in John, and the only time that it is not spoken by Jesus [38]. Grammatically, Kowalski refers to the aorist participle εἰπών in 18,38 to point out that the duration of the speech consists in no more than "der momentane Augenblick" [39]. With the use of this participle in combination with the finite verb in the aorist indicative ἐξῆλθεν, John represents Pilate's question of truth as if it were uttered at the moment of his exit from the praetorium. As such, it is not necessarily the case that we need to conclude that Pilate first asked Jesus his question about truth, and afterwards left the praetorium. According to Kowalski, we can consider three additional possible addressees of 18,38a: Pilate himself as in a monologue, the Jews, or the public, as in a classical drama [40]. Hence, it is not so obvious that the addressee of 18,38a is Jesus.

Yet, we need to note that the interpretation whereby εἰπών in 18,38 refers to an action prior to the action denoted by ἐξῆλθεν is not excluded. As G. Curtius states: "[...] the participle of the aorist is frequently applied to actions previous to a point in past time". Nevertheless, Curtius continues by stating that "the participle [...] has nothing whatever to do with the denotation of past time, and since time previous to a point in past time is not the less a kind of past time, we do not here understand at once how the participle became used in this sense" [41]. Yet, Curtius found the explanation for this enigma:

> But the enigma is solved when we examine the nature of the aorist and participle. The latter, an adjective in origin, fixes one action in relation to another. The action which is denoted by the finite verb is the principal one. When the secondary action continues side by side with the principal action, it must stand [παρατακτικῶς] in the participle of the present; if, again, referred to the future, the proper sign of the future is needed; and similarly, the perfect participle serves to express an action regarded as complete in reference to the principal action. If, however, it is intended to denote the secondary action without any reference to continuousness and completion and futurity, but merely as a point or

[38] KOWALSKI, "«Was ist Wahrheit?»", 226-227.
[39] KOWALSKI, "«Was ist Wahrheit?»", 221.
[40] KOWALSKI, "«Was ist Wahrheit?»", 226.
[41] G. CURTIUS, *Elucidations of the Student's Greek Grammar* (London 1875) 216-217.

> moment, the aorist participle alone remains for this purpose. We indeed, by a sort of necessity, regard a point which is fixed in reference to another action as prior to it, but, strictly speaking, this notion of priority in past time is not signified by the aorist participle [42].

Consequently, the interpretation that Pilate first asked Jesus his question about truth and only afterwards left the praetorium is not excluded. But nor is this interpretation dictated by the grammar. It is a matter of interpretation, and Kowalski has good reasons to embrace different interpretations of the addressee of 18,38a. That is why we say that 18,38a contains a narrative gap, because it is unclear who its addressee is.

The interpretation that αὐτῷ in 18,38a refers to Jesus, is usually taken for granted, because αὐτῷ in Pilate's two previous questions in 18,33.37 undoubtedly refers to Jesus. Also the fact that 18,38a is placed at the very end of the paragraph, and καὶ τοῦτο εἰπὼν πάλιν ἐξῆλθεν πρὸς τοὺς Ἰουδαίους starts a new paragraph in Nestle-Aland, is responsible for the interpretation that Pilate ends his conversation with Jesus with 18,38a, and afterwards leaves the praetorium. Nevertheless, Kowalski gives good reasons to open up the possibility of other interpretations. Furthermore, we must observe that the asyndeton at the beginning of 18,38 is rather unexpected. There is no conjunction to connect Pilate's question in 18,38a with 18,37. By contrast, in 18,37 John uses οὖν to connect Pilate's question in 18,37a to 18,36. According to BDR, John's use of asyndeta gives the reader "den Eindruck von Zwanglosigkeit, nicht eben den von Lebendigkeit oder Eile des Erzählers" [43]. John thus could have used the asyndeton in 18,38 to slow down the flow of the narrative, and to let the reader be receptive to Pilate's question of truth (18,38a).

But all these things are not noticeable to the interpreter who is caught up in his characterization of Pilate. S/he is a slave to his/her own interpretation, because s/he does not recognize the other possibilities of the text, and is not made aware of his/her own act of interpretation. It is the goal of the second part of this article to discuss the possibility of an interpretation of 18,38a that is capable of triggering this hermeneutical consciousness.

We can conclude the first part of this article by stating that, in view of the story world of the Gospel of John, it is not easy to determine

---

[42] CURTIUS, *Elucidations*, 217.

[43] F. BLASS – A. DEBRUNNER – F. REHKOPF (eds.), *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch* (Göttingen 1990) § 462.

which characterization of Pilate is the correct one, i.e., an aggressive or a reluctant Pilate. We have illustrated that there are two reasons for this. The first one is the presence of narrative gaps. These gaps open up different possibilities to characterize Pilate. The second reason is that every characterization of Pilate is interrelated with an interpretation of his deeds and words. And because there are different ways to interpret these, different characterizations of Pilate are interrelated with them. Tolmie in his recent study on the secondary literature about the Johannine Pilate came up with similar observations. For Tolmie these observations did not prevent him from offering his own interpretation of Pilate, although he realized that they made it impossible for him to give a final answer regarding the characterization of Pilate, and that modesty is necessary [44]. This modesty is reflected by his multiple use of the expressions, "to my mind" and "it seems to me", in his effort to characterize Pilate. In the course of this study, we have illustrated that this modesty is surely well placed. What is needed is a modesty in terms of a consciousness of our own interpretational activity when we characterize Pilate.

Furthermore, if there is no literary character of Pilate without our act of interpretation, then there is no story world without our act of interpretation. If we are not conscious of this, we lose contact with this fundamental hermeneutical process. As such, we become detached from the most fundamental dimension of a literary text, namely that it can be called revelatory. As the Gadamerian notion of a work of art tells us, a literary text is constituted by the reader's act of interpretation, and for this reason the meaning of the literary text is not limited to the authorial intention, but exceeds this historical limitation [45]. To deny a literary text its revelatory dimension is to deny a literary text its very being. This revelatory dimension is inherent to every literary text, and not only to, for example, the canonical Gospels. The theologically revelatory process is a dimension of all literary texts. Yet, we must be careful if we are stating that every text can be called revelatory. A text only becomes act-ually revelatory in the act of interpretation. This also applies to the text of the Gospel of John. As S.M. Schneiders points out, this implies a dialogical understanding of biblical revelation as "an event of interaction between God and the human reader mediated by the text" [46].

---

[44] TOLMIE, "Pontius Pilate", 581-582.

[45] H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (Tübingen 1975) 97-161.

[46] S.M. SCHNEIDERS, *The Revelatory Text.* Interpreting the New Testament as Sacred Scripture (San Francisco, CA 1991) 149.

II. Pilate's Truth Question (John 18,38a)

We will discuss three possible interpretations of Pilate's question of truth. We will evaluate not only whether these interpretations are exegetically possible, but also whether these interpretations can provide us with an authentic question of truth. With an authentic question of truth we mean a question of truth that refers us to truth's very being, namely un-concealment (ἀλήθεια), that is, truth as the result of an un-concealing or revelatory process. As the result of the process of the un-concealment of meaning, truth itself is what we have called the result of the revelatory dimension of a text. Consequently, with an authentic question of truth we mean a question that reveals this dimension of the text. As we have said, the reader is not passive in this, but his act of interpretation is constitutive for the revelatory process and lets the reader participate in it. As such, an authentic question of truth is a question that invites the reader into this participation. Every work of art has this authentic question of truth, because it is the trigger for the actualization of its revelatory potential. Yet, certain interpretations of the text can obliterate these triggers, and can therefore also blur the revelatory potential of a text. Hence, our second criterion for evaluating interpretations of 18,38a can be called valid. Furthermore, as we have illustrated in the first part of this article, the literary figure of the Johannine Pilate makes this criterion necessary. There is no literary character of the Johannine Pilate without our act of interpretation. Therefore, one of the criteria of this interpretation should be that it does not detach us from this fundamental hermeneutical process that we have identified as the revelatory dimension of a text. An interpretation of the literary character of Pilate that detaches us from the revelatory dimension of the text is poorer than an interpretation that reveals this dimension to us, and therefore the latter should enjoy our preference.

1. ἀλήθεια as an Exclusivistic Concept

A. Köstenberger observes that "the three references to truth in 18:36-38 constitute an *inclusio* with the three references to grace and truth in 1:14-17" [47]. He concludes from this that the Gospel of John transforms God's faithfulness to the covenant of the Old Testament into the universal message of the Gospel. We will explain this. Köstenberger states that there are numerous parallels between John 1,14-17 and

[47] KÖSTENBERGER, "«What is Truth?»", 45.

Exodus 33–34, and that it is therefore highly likely that the expression ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια of the Johannine prologue harks back to the expression חסד ואמת in Exod 34,6 [48]. Köstenberger interprets this intertextual relationship in terms of the fulfillment theory of the relationship between the New Testament and the Old Testament. Unlike Moses, who was unable to see God (Exod 33,20-23), Jesus Christ, the one-of-a-kind Son of God, has made him known (John 1,18). And while Moses was the mediator of the law (Exodus 34), the fullness of God's grace and truth was mediated by Jesus Christ (John 1,17). According to Köstenberger, John 18,36-38 indicates a progression in this line of thought, because it transforms the allusion to God's faithfulness to the covenant in John 1,14-17 into the universal message of the Gospel [49]. The truth stands before Pilate. Therefore, there is "a movement from Jew to Gentile" [50]. As such, it can be said, according to Köstenberger, that the Gospel of John transforms God's faithfulness to the covenant of the Old Testament into the universal message of the Gospel. According to Köstenberger, Pilate's question of truth plays an important role in this universalizing process, because the question is "open-ended" [51]. Every reader has to give an answer to the question of whether Jesus is the truth.

Next to the idea that John presents Christianity as the religion that universalizes the Jewish thinking about the covenant between man and God, Köstenberger presents the Jews in John's gospel as opposing this universalization, and as being the driving force behind Jesus' crucifixion. In this pursuit, they even betray "their own religious heritage" (John 19,15) [52]. John is portraying the Jews as no longer being the people of God. The Christians are the new people of God. For Köstenberger, this is not just a theological view of John, but it also took place historically with the destruction of the Jewish temple in 70 AD, and the spreading of Christianity afterwards [53].

Köstenberger interprets ἀλήθεια in 18,38a as an exclusivistic term. If the reader gives a negative answer to Pilate's question, and does not acknowledge Jesus as the truth, s/he becomes "apathetic about the issue of truth itself" [54]. There is no way around it. Jesus is the truth, and the

---

[48] KÖSTENBERGER, "«What is Truth?»", 43-44.
[49] KÖSTENBERGER, "«What is Truth?»", 45.
[50] KÖSTENBERGER, "«What is Truth?»", 45.
[51] KÖSTENBERGER, "«What is Truth?»", 45.
[52] KÖSTENBERGER, "«What is Truth?»", 47.
[53] KÖSTENBERGER, "«What is Truth?»", 61-62.
[54] KÖSTENBERGER, "«What is Truth?»", 51.

reader can opt for it, or lose his/her sense for truth entirely. Pilate exemplifies this. Köstenberger cites Bultmann to conclude that in 18,38a Pilate "shuts the door on the claim of the revelation, and in so doing he shows that he is not of the truth — he is of the lie" [55]. In Köstenberger's view, it is very simple. As Christians, we need to give an "irrefutable answer to Pilate's question, 'What is truth?'", namely by bearing witness in word and deed to "the truth, the gospel, which is found *only* in Jesus" [56].

We do not need to explain that such an interpretation of 18,38a is not able to make the reader aware of his/her activity of interpretation. The reader is confronted with a choice, namely to opt for Jesus or to become insensitive to truth in general. This in no way makes the reader aware that truth or un-concealment (ἀλήθεια) is not possible without interpretation. Köstenberger's interpretation of 18,38a rather conceals this for the reader. This interpretation of 18,38a denies the reader access to the revelatory dimension of the text, and leaves him/her with a terrifying non-choice: to take revelation for what it is, or to be damned.

2. ἀλήθεια as an Inclusivistic Concept

To conceive the meaning of Pilate's question of truth (18,38a) Kowalski observes that a double understanding of kingship and truth is present in John: "Während Jesus von Königtum und Wahrheit als Bestandteile der Offenbarung Gottes spricht, hat Pilatus ein irdisch-reelles Verständnis vom Königtum und von der Wahrheit" [57]. Kowalski illustrates this double understanding of kingship and truth in 18,36-38. In 18,36 the Johannine concept of truth runs parallel with Jesus' understanding of βασιλεία: both are not from this world. While in 18,37 ἀλήθεια and κόσμος clearly exclude each other, this is not the case for Pilate in 18,38a. That is why Kowalski concludes that Pilate's question of truth in 18,38a is "*eng verbunden mit Jesu Vorstellung vom Königtum*" [58]. For Pilate ἀλήθεια is parallel to βασιλεύς, because both are not opposed to κόσμος, while for Jesus ἀλήθεια is parallel to βασιλεύς, because both are opposed to κόσμος. From this, Kowalski concludes that 18,38a is a Johannine misunderstanding in which the truth of power is confronted with the power of truth. Kowalski associates the power of

55 KÖSTENBERGER, "«What is Truth?»", 52.
56 KÖSTENBERGER, "«What is Truth?»", 62.
57 KOWALSKI, "«Was ist Wahrheit?»", 217.
58 KOWALSKI, "«Was ist Wahrheit?»", 217.

truth with Jesus, because for Jesus power and truth “gehören zusammen, insofern sich die Wahrheit in der Machtausübung erweist”, while she associates the truth of power with Pilate, because for Pilate it is the other way around: “Macht entscheidet über das, was Wahrheit ist” [59].

According to Kowalski, John pictures Pilate as someone who always wants to confirm the truth of power, whatever it takes. For this, Pilate even renounces his conviction of Jesus' innocence. Pilate's restless behavior and his going to and fro highlight his irresoluteness and the fact that he is led by the opinion of the masses, by political situations (cf. 19,12f.), and by his career and prestige (19,12.15). Pilate's body language and the insights into Pilate's inner life that are offered by John's comments make clear that Pilate is driven by a desire for power, and that, in order to obtain power, he even renounces his verbally expressed conviction of Jesus' innocence (18,38b; 19,4.6). Pilate's only concern is his career and jurisdiction. Hence, Kowalski interprets ἀλήθεια in 18,38a as the truth of power. Because of this, 18,38a has a connotation of power, and it is sharply contrasted with Jesus' use of ἀλήθεια in 18,37. Pilate is not able to hear Jesus' voice (cf. 18,37f.). He understands truth as something abstract, whereas it is divine and incarnated in a person (14,6). This understanding of truth makes Pilate dependent on his own desire for power. This is accompanied with a lot of stress. Kowalski points out that Pilate's hearing has as a consequence fear (19,8) and Jesus' conviction (19,13).

By contrast, Kowalski interprets ἀλήθεια in 18,37 as the power of truth. This truth is attained by hearing a voice. This voice is divine: the voice of the Holy Spirit (3,8), or of Jesus (3,29; 5,25.28; 10,3.16.27; 18,37), or of the Father (5,37). With the hearing of this voice a process of liberation has begun: those who hear shall live and rise from death (5,25.28f), they shall be united (10,3.16), they shall follow the Good Shepherd, and shall know him, that is, shall have an intimate communion with him (10,27). Probably with 8,32 in mind, Kowalski says that “ein großes Maß an Freiheit” is connected with this hearing [60].

Kowalski thus sees 18,36-38 as a dialogue with the deaf in which two conceptions of truth compete with each other, namely the truth of power versus the power of truth. According to Kowalski, the reader is not completely passive when s/he watches this battle, because the dialogue between Jesus and Pilate is dramatic in character, and the

---

[59] KOWALSKI, “«Was ist Wahrheit?»”, 218.
[60] KOWALSKI, “«Was ist Wahrheit?»”, 226.

"Ziel des dramatischen Dialogs ist ein Kommunikationsgeschehen zwischen den Akteuren (inneres Kommunikationsgeschehen) und den Hörern/Zuschauern (äußeres Kommunikationsgeschehen)" [61]. Therefore, 18,38a presents a Johannine misunderstanding which has a "leserlenkende Funktion" [62]. Pilate's question of truth challenges the reader to give an answer to it on the basis of what s/he has read before, in particular Jesus' self-revelation as the truth in 14,6, as well as on the basis of the events that follow, that is, the passion story and the resurrection. Because these last events prove "die tiefere Wahrheit der Sendung und Person Jesu, seine Wahrhaftigkeit und Authentizität", the reader possesses, unlike Pilate, the necessary knowledge to be able to choose between the truth of power and the power of truth [63].

The reader is therefore able to follow the dialogue with the deaf between Pilate and Jesus. 18,38a offers the reader, according to Kowalski, the choice of either listening to Jesus' voice, and being delivered and set free by the power of truth, or listening to Pilate's voice, and being chained by the truth of power. According to Kowalski, the Johannine ἀλήθεια is an inclusivistic concept. Everyone who sincerely searches for truth, and does not dictate truth out of a position of power, is, according to the Johannine concept of truth, someone who listens to Jesus' voice. Even if this person is unaware of his/her orientation to Jesus.

But in spite of this inclusivistic tendency, or rather because of it, Kowalski's interpretation of the Johannine ἀλήθεια and Pilate's question of truth is not able to open the reader up to his/her own activity of interpretation. In Kowalski's view, 18,38a confronts the reader with the question of opting for the power of truth, or for the truth of power. This interpretation of 18,38a has the same problem as Köstenberger's interpretation, that is, that it conceals the event of ἀλήθεια or un-concealment for the reader. It hides the activity of interpretation from the reader. The reader is not involved in the revelatory process of un-concealment or ἀλήθεια, and consequently there is no such process. Just like Köstenberger's interpretation of 18,38a, Kowalski's interpretation offers the reader a "take it or leave it" kind of choice. Either you take the truth for what it is, or else you become apathetic to truth in general, and you only desire power. Although Kowalski's interpretation of the

[61] KOWALSKI, "«Was ist Wahrheit?»", 205.
[62] KOWALSKI, "«Was ist Wahrheit?»", 218.
[63] KOWALSKI, "«Was ist Wahrheit?»", 218.

Johannine ἀλήθεια is not exclusivistic like Köstenberger's, it shares the same outcome, namely the obliteration of the revelatory process of the event of ἀλήθεια.

3. ἀλήθεια as a παροιμία

J. Heath agrees with Kowalski that 18,38a points out that Pilate is missing something fundamental which would have enabled him to hear Jesus' voice [64]. Yet, for Heath, this does not imply that Jesus and Pilate are involved in a struggle between the power of truth and the truth of power. According to Heath, Pilate's question of truth "highlights the hermeneutical issues at stake concerning the relationship between 'truth' and linguistic forms" [65]. This is ultimately so for Heath, because John uses παροιμίαι ("hidden sayings") to describe his project (16,25; cf. 10,6). John uses these παροιμίαι to deny the truth to "those who listen only to the words", that is, to those who take truth for granted and do not acknowledge it as the result of a revelatory process [66]. παροιμίαι accomplish this, according to Heath, because they refer the reader to his/her own activity of interpretation, and leave the reader to his/her responsibility to hear Jesus' voice, and so to figure out what "truth" is. In Heath's view, this is also the reason why John underscores "the limitations of the written text, which cannot contain everything about Jesus (John 20,30-31; 21,25)" [67]. The words of this text are veiled sayings that challenge the reader to an exegesis that is a progression of Jesus' own exegetical activity (1,18: cf. ἐξηγήσατο). Consequently, the reader necessarily needs to ask what truth is, because reading the text necessarily implies thinking about the relationship between "truth" and linguistic forms. 18,38a directs the reader to do this, and to unveil John's παροιμίαι. The reader takes an active part in the revelatory process that takes place in the act of interpretation. As such, s/he continues Jesus' exegetical and revelatory activity. Pilate's question of truth triggers this for the reader.

According to Heath, παροιμίαι have their most condensed form in Jesus' ἐγώ εἰμι-sayings. With these sayings Jesus exposes the reader to "a different *network* of signifiers and *grammar* of 'truth', distinct from the worldly, political meaning" [68]. Pilate's truth question makes

---

[64] J. HEATH, "«You Say that I Am a King» (John 18.37)", *JSNT* 34 (2011-12) 232-253, here 245.
[65] HEATH, "You Say", 250.
[66] HEATH, "You Say", 250.
[67] HEATH, "You Say", 250.
[68] HEATH, "You Say", 250.

the reader attentive to the different possibilities of interpretation, because it encourages "close attention to the words about himself that Jesus put on Pilate's lips", namely: σὺ λέγεις ὅτι βασιλεύς εἰμι ἐγώ. εἰς τοῦτο... (18,37) [69]. We remark that Heath changed the punctuation of the Nestle Aland-edition, and as a result an ἐγώ εἰμι-saying comes out of it: βασιλεύς εἰμι ἐγώ [70]. In this way, "the reference to 'kingship' resonates with the Johannine usage of ἐγώ εἰμι" [71], and "the syntactic and verbal similarities between them encourage hearing them together, and listening to the interrelationships between them" [72]. This is so because, according to Heath:

> By the time Jesus reaches the praetorium [...] the phrase ἐγώ εἰμι has become familiar to readers of John's Gospel as one that is richly imbued with connotations of God's self-declaration in Deutero-Isaiah and Deut. 32,39. When Jesus observes, σὺ λέγεις ὅτι βασιλεύς εἰμι ἐγώ, it is plausible that the back to front ἐγώ εἰμι may evoke its significance in the rest of the Gospel [73].

The reversed order of εἰμι ἐγώ does not impede the evocation of the meaning of ἐγώ εἰμι. From this, Heath infers that 18,38a is a hermeneutical trigger with a range that is much broader than the direct context of 18,36-38, namely that it prompts the reader to question the relation between "truth" and the language of all the ἐγώ εἰμι-sayings that preceded it.

The question of whether this broadening of the scope of 18,38a is justified depends on the meaning assigned to the words that introduce βασιλεύς εἰμι ἐγώ. According to Heath, we can derive from this expression that Jesus does not "in words affirm or deny what Pilate says; he leaves it as a statement that *Pilate* says, or that he says Pilate says" [74]. Heath observes correctly that 19,21 points out that it is unclear who it is

---

69 HEATH, "You Say", 244.

70 For the argumentation Heath presents in support of this alternative punctuation, see HEATH, "You Say", 232-246. In Nestle Aland 28 we find: σὺ λέγεις ὅτι βασιλεύς εἰμι. ἐγὼ εἰς τοῦτο... Notwithstanding her text-critical, tradition-critical, redaction-critical, and literary arguments to defend it, one has to admit that Heath's proposal of the punctuation of 18,37 is somewhat arbitrary, with its main support found only in the Byzantine text (Σὺ λέγεις, ὅτι βασιλεύς εἰμι ἐγώ. Ἐγὼ εἰς τοῦτο γεγέννημαι...). Consequently, her interpretation is a possible one, yet not the most probable from a textual point of view.

71 HEATH, "You Say", 240.

72 HEATH, "You Say", 247.

73 HEATH, "You Say", 248.

74 HEATH, "You Say", 249.

who says, “Jesus is king”: “Pilate insists on writing it for the Jews, but they seek to disown it by having it written instead, ‘*He said*, <I am the king of the Jews>’” [75]. Hence, Heath formulates the question: “Is it ultimately what God says, perhaps through Scripture (John 12,13-16)?” [76].

Therefore, while Heath correctly states that σὺ λέγεις ὅτι βασιλεύς εἰμι ἐγώ implies that Jesus puts these words in Pilate’s mouth without affirming or denying them, it ultimately remains unclear who it is that calls Jesus king. No one appropriates these words. They all seem eager to disown them. Nonetheless, it is written in Hebrew, Latin, and Greek for all the world to see (19,20). The double use of the perfect tense in Pilate’s answer to the Jewish protest at the *titulus* “King of the Jews” in ὃ γέγραφα, γέγραφα (19,22) points out that Pilate has written it with a certain finality, and that it cannot be undone. It is thus not wrong of Heath to ask whether it is God who reveals through the text that Jesus is king. Regardless of the introduction with an indirect reason, this suggests that the revelatory force of βασιλεύς εἰμι ἐγώ is not any less than that of the direct ἐγώ εἰμι-sayings, although this might seem so at first sight. We can even say that σὺ λέγεις ὅτι βασιλεύς εἰμι ἐγώ presupposes the metaphorical network of the direct ἐγώ εἰμι-sayings, and that the goal of these sayings is to elucidate and reveal the meaning of Jesus’ kingship. The fact that Jesus states in 18,36 that in his kingdom his servants do not fight for him evokes the meaning of the ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός-saying (10,11.14), because it is the shepherd who gives up his life for his sheep (10,11). Unlike the worldly king, Jesus does not have any servants who give up their lives for him, but it is Jesus himself who gives up his life for his servants, for it is the lord who serves and washes the feet of the servants (13,1-20). As Heath remarks, ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός has “sometimes been interpreted as an image of Jesus’ own royalty, or at least of his rule”, and “[s]hepherd imagery was common for many kinds of rulers in antiquity, both inside and outside biblical literature, although no biblical kings except David are portrayed in this way” [77]. Heath also refers to “Ezekiel’s prophecy about God’s promised good shepherd, especially in the emphasis on the goodness of the shepherd and the ambiguity about whether it is God himself or a human king or both (Ezek 34,1-31; cf. John 10,1-18)” [78]. Furthermore, Heath adds to this that, although “Jesus’ metaphorical ‘I am the

---

[75] HEATH, “You Say”, 245.
[76] HEATH, “You Say”, 245.
[77] HEATH, “You Say”, 242.
[78] HEATH, “You Say”, 242.

good shepherd' is a much less overtly political image than 'I am a king' would be", this saying does have implications for "society, as the good shepherd will unite a single flock (John 10,16)" [79]. It is thus clear that σὺ λέγεις ὅτι βασιλεύς εἰμι ἐγώ refers back to ἐγώ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός. And if it refers back to one of the ἐγώ εἰμι-sayings, it also refers to all the others, because they are highly related to each other, and share in connotation. Consequently, we have to conclude that Heath's idea that σὺ λέγεις ὅτι βασιλεύς εἰμι ἐγώ evokes the meaning of all the other ἐγώ εἰμι-sayings is not so far-fetched after all.

We can conclude that Heath's interpretation of 18,38a supplies what we are looking for. In Heath's view, 18,38a triggers the reader to participate in the revelatory process of the gospel event. It does this by making him/her aware of the act of interpretation that is necessary for revelation to take place. We are not saying that Heath's interpretation is the only possible one. Such a claim is not viable with the principles of hermeneutics. That these principles are legitimate is shown by the first part of this article. In line with these principles, we have shown in the second part of this article that Heath's interpretation is the richest interpretation of 18,38a that we have discussed, although it is not the only possible interpretation.

Conclusion

We have to conclude that, from a narrative point of view, it is not easy to determine which characterization of Pilate is the correct one, that he is aggressive or reluctant. We have illustrated that there are two reasons for this. The first one is the presence of narrative gaps. These gaps open up different possibilities for characterizing Pilate. The second reason is that every characterization of Pilate is interrelated with an interpretation of his deeds and words. And because there are different ways to interpret these, different characterizations of Pilate are interrelated with them.

This insight has led us to embrace the fact that the potential meaning of a text is always actualized by our act of interpretation. We have called this the revelatory dimension of literary texts. From this view point, we have formulated a second criterion for the interpretation of literary texts. Every interpretation of these texts does not only have to be exegetically correct, but also has to be able to reveal this revelatory dimension of the text. This secondary criterion has led us to a division

[79] HEATH, "You Say", 242.

between poorer and richer interpretations. Poorer interpretations cut the reader off from the revelatory dimension of the text, while richer interpretations reveal this dimension to the reader.

We have adopted this approach for an interpretation of Pilate's question of truth (John 18,38a). We have illustrated that this question has, exegetically speaking, many possibilities of interpretation. We have shown that it is not clear who is being addressed in 18,38a, and that this itself is a narrative gap. Even the reader can be considered as a possible addressee. We have discussed three interpretations in secondary literature where this position has been defended.

We have illustrated that the first interpretation, namely that of A. Köstenberger, operates from an agenda of theological exclusivism. This interpretation makes it impossible to view truth as the result of a revelatory process, but it offers this result without taking account of the process that led to it. Pilate's question of truth is not what we have called an authentic question of truth, because it does not reveal the revelatory dimension of the text to the reader. Köstenberger interprets Pilate's question as a non-question, more specifically, as a take-it-or-leave-it option. The reader can take truth for what it is, that is, as it is incarnated in Christ. If s/he does not do this, the reader becomes apathetic to truth. Although this interpretation of 18,38a is exegetically possible, it can be called poor, because it is not able to reveal the revelatory dimension of the text.

The second interpretation proposed by B. Kowalski, while exegetically possible, is likewise unable to interpret 18,38a as an authentic question of truth. We have illustrated that this interpretation operates from an agenda of theological inclusivism. Again, 18,38a is not articulated as a question, but as a take-it-or-leave-it option. Either you take the truth for what it is, or else you become apathetic to truth in general, and you only desire power. In this interpretation of 18,38a, truth is not acknowledged as the result of a revelatory process, and therefore, Pilate's question of truth cannot be called an authentic question of truth. Again, we have here an exegetically possible interpretation of 18,38a but not a rich one, because it is not able to reveal the revelatory dimension of the text.

It is the third interpretation that is able to articulate Pilate's question of truth as an authentic question of truth. J. Heath interprets 18,38a as referring to the hermeneutical issues that are at stake concerning the relationship between "truth" and linguistic expressions. Confronted with 18,38a, the reader is confronted with two different grammars of "truth", the worldly grammar of Pilate, and the spiritual grammar of

Jesus. Both are considered as two possible grammars to interpret reality. The reader is made aware of this by 18,38a, and therefore acknowledges the act of interpretation that is constitutive of the revelatory dimension of the text. Pilate's question of truth can be called an authentic question of truth, because it makes us aware that truth is always the result of a revelatory process in which we participate when we interpret reality by language. This participation through interpreting reality is the goal of 18,38a. Reality reveals itself where Jesus or Caesar is called king. Such an interpretation of 18,38a does not operate from a specific theological agenda, but it has an attentive ear for how language is able to reveal meaning, namely by our participation in the act of interpretation in a revelatory process. As such, we have not only an exegetically correct interpretation but also a rich interpretation, because it reveals the revelatory dimension of the text.

We can only respect the other-ness that is constitutive of the revelatory process by engaging in it, and by fulfilling its potential. The Gospel becomes Gospel in the act of interpretation, just as we become the people of God when we testify in word and deed that Jesus is our king. Yet, this is interpretation, for that is the condition of revelation. Pilate's question of truth makes us aware of this.

Katholieke Universiteit Leuven — Thomas TOPS
Faculty of Theology and Religious Studies
Sint-Michielsstraat 4 – box 3101
B-3000 Leuven

Summary

This contribution investigates the role of the reader in character studies of the Johannine Pilate. It contends that every characterization of Pilate is determined by narrative gaps, because they give occasion for different ways of interpreting Pilate's words and deeds. The potential meaning of the text is always actualized by our act of interpretation. This revelatory dimension of the text is valuable in itself, and therefore should be considered as a secondary criterion for evaluating interpretations of the Johannine Pilate. In the second part of this contribution, we illustrate how this can be done for Pilate's question of truth.

Reciprocity and Suffering in 1 Peter 2,19-20:
Reading χάρις in Its Ancient Social Context*

The social dynamics of the ancient system of reciprocity have informed New Testament interpretation for many decades. But, as with many other trends in the field, its application to 1 Peter has materialized somewhat slowly. While some have drawn on the Hellenistic convention of *euergetism* to illuminate the letter's persistent admonition to "do good" (1 Pet 2,14-15) and to perform "good works" (2,12) [1], modern insights on gift-exchange in the Greco-Roman world have exerted little influence on the interpretation of 1 Peter. Overall, this general neglect might not have the type of impact it would if we were concerned with the social and economic relations represented in the Gospels or the Pauline communities; nevertheless, there is one place in 1 Peter where an informed cultural perspective could shed fresh light on a text whose meaning has often eluded modern interpreters.

In the *Haustafel* of 1 Peter, the author begins his instructions on appropriate conduct by addressing the "slaves" (οἰκέται) in the Anatolian congregations. After encouraging them to submit to their masters, even those who may harshly mistreat them (2,18), he provides the motivational grounds for his admonition: "for this is χάρις, namely, if, because of an awareness of God, one endures pain while suffering unjustly" (2,19). He then continues by further elaborating on this point: "For if you endure when suffering for sin, what glory (κλέος) is there in that? But if you endure when suffering for doing good, this is χάρις παρὰ θεῷ" (2,20). Commentators have long debated the meaning of χάρις in this passage. While some have suggested that the term refers to the divine provision of unmerited favor upon those who please God

* I am very grateful to D.G. Horrell, J.M.G. Barclay, and M.B. Dinkler for reading an earlier draft of this article and offering many valuable suggestions.

[1] Many have understood these instructions as an encouragement to perform beneficent acts on behalf of the wider civic community (see esp. B.W. Winter, *Seek the Welfare of the City.* Christians as Benefactors and Citizens [First-Century Christians in the Graeco-Roman World; Grand Rapids 1994] 12-40). The various problems with this approach, along with an alternative way of understanding the "good works" language of 1 Peter, can be found in T.B. Williams, *Good Works in 1 Peter.* Negotiating Social Conflict and Christian Identity in the Greco-Roman World (WUNT 337; Tübingen 2014).

BIBLICA 97.3 (2016) 421-439

("this is grace from God"), others contend that the focus is on praiseworthy human action which finds divine approval ("this is commendable before God"). Petrine scholarship has been, and continues to be, divided over this issue.

Unraveling the meaning of χάρις in these verses is the goal of the present inquiry. To do so, we will seek to draw from the expectations and responsibilities inherent within reciprocal relationships in the Greco-Roman world. This social context, we will argue, provides the key to understanding the unique way that the Petrine author employs χάρις within his larger theological scheme. Informed by the social dynamics of ancient gift-exchange, we will not only propose a solution to an interpretive problem which has long divided Petrine scholarship, but also suggest a new direction for understanding the letter's theology of suffering.

I. Competing Views of χάρις in 1 Peter 2,19-20

Before we consider χάρις in light of ancient systems of reciprocity and gift-exchange, it is important to understand how the term has traditionally been interpreted and the problems inherent within each of these approaches.

1. Χάρις as Divine Provision

One way that interpreters have understood χάρις in this passage is as the unmerited favor which God freely bestows upon those who please him (normally translated as "grace"). In this way, the term denotes a divine provision received by believers. While this view traces its roots back to post-Reformation perspectives on the theology of grace, its popularity within Petrine scholarship has remained strong even up until more recent times. This interpretation coincides with much of the work that has been done on χάρις within New Testament studies in general. Biblical scholars and theologians alike have long assigned an important theological significance to the term, which distinguishes it from its traditional usage within other Greco-Roman source materials [2].

[2] A few of the more notable studies which take this approach include: J. MOFFATT, *Grace in the New Testament* (London 1931); W. MASON, "Grace in the New Testament", *The Doctrine of Grace* (ed. W.T. WHITLEY) (London 1932) 33-60; R. WINKLER, "Die Gnade im Neuen Testament", *ZST* 10 (1933) 642-680; T.N. SCHULTZ, *The Meaning of Charis in the New Testament* (Genova 1971).

In this particular context, scholars diverge on precisely how this provision of "grace" takes place. Some have understood it as a form of supernatural enablement which was granted to the Anatolian readers in a time of difficulty [3]. From this perspective, unjust suffering was viewed as a channel of grace: endurance was enabled by, and served to generate more of, God's grace. Others view suffering as a mark or indication of God's grace in the lives of the readers [4]. Similar to the description in Paul, unjust suffering is thought to be a gift from God (cf. Phil 1,29: ὑμῖν ἐχαρίσθη τὸ ὑπὲρ Χριστοῦ, οὐ μόνον τὸ εἰς αὐτὸν πιστεύειν ἀλλὰ καὶ τὸ ὑπὲρ αὐτοῦ πάσχειν). This would allow the readers a much more positive perspective on their situation. Still others view God's provision of χάρις as representative of the fact that suffering takes place in and is surrounded by grace [5]. According to this interpretation, the readers are assured that the trials they face are merely an expression of the new existence into which they have entered, an existence in which God is graciously working to bring about eschatological salvation.

Despite the popularity of this view (especially among an earlier generation of interpreters), the position fails to capture adequately the use of χάρις in the present context. As pointed out by many opponents of this view, post-Reformation perspectives on the "grace of God" too often lead interpreters to posit meanings which are simply not present in the first century. Aside from problems of anachronism, this view also lacks adequate explanatory merit. Most problematic is the fact that χάρις is defined in these verses as a *human action*, not a divine provision (hence "this is χάρις", not "this produces χάρις"). The focus is

---

[3] So, e.g., K.H. SCHELKLE, *Die Petrusbriefe, der Judasbrief* (HTKNT 13/2; Freiburg [6]1988) 80; P. PERKINS, *First and Second Peter, James, and Jude* (Int; Louisville 1995) 52; J. BUTLER, "Grace and Suffering: A Study in 1 Peter", *Notes* 10 (1996) 58-60; D.F. WATSON, *First Peter* (Paideia; Grand Rapids 2012) 68.

[4] So, e.g., U. HOLMER, *Die Briefe des Petrus und der Brief des Judas* (Wuppertaler Studienbibel; Wuppertal [5]1986) 98-99; E. SCHWEIZER, *Der erste Petrusbrief* (ZBK 15; Zurich [4]1998) 98; M.E. BORING, *1 Peter* (ANTC; Nashville 1999) 119; L.R. DONELSON, *I & II Peter and Jude.* A Commentary (NTL; Louisville 2010) 81-82; K.M. SCHMIDT, "Die Gnade des Leidens. Positionierung des Ersten Petrusbriefes im Gegenüber zum Epheser- und zum Jakobusbrief", *Bedrängnis und Identität.* Studien zu Situation, Kommunikation und Theologie des 1.Petrusbriefes (ed. D.S. DU TOIT) (BZNW 200; Berlin 2013) 320-324.

[5] So, e.g., S. BÉNÉTREAU, *La Première Épître de Pierre* (CEB; Vaux-sur-Seine [2]1992) 157; L. GOPPELT, *A Commentary on I Peter* (Grand Rapids 1993) 199-200; N. BROX, *Der erste Petrusbrief* (EKKNT 21; Zürich – Neukirchen-Vluyn [4]1993) 132-134.

not on what God has done or will do in providing for the people of God during their time of trial. According to the Petrine author, χάρις involves the patient endurance of undeserved suffering.

2. Χάρις as Praiseworthy Human Action

Due to the problems which surround a strictly theological interpretation of χάρις, many have advocated a more profane or secular meaning. When compared with other uses of the term in the Hellenistic world, χάρις is understood as a human action which secures a favorable response from God. The idea which the present passage is thought to communicate, therefore, is that the endurance of unjust suffering is pleasing in God's sight. Hence, the word is translated in various ways, such as "commendable", "acceptable", or even "credit". This view is becoming increasingly popular, and, for this reason, we will spend somewhat more time assessing its merit [6].

The trend toward reading χάρις in accordance with the language and thought of the Greco-Roman world (rather than the theology of later Christianity) has served to move the discussion in the right direction. However, the conclusions that have been reached are still somewhat wide of the mark. At the heart of the problem lie two interpretive mistakes which have caused scholars to misconstrue the meaning of χάρις in the present verses. The first relates to the definition assigned to the term κλέος (v. 20). In many translations and commentaries, κλέος is viewed in an accounting sense, where it is thought to be something which procures reward from God, and thus is rendered "credit" (cf. *NRSV*; *NIV*; *ESV*; *NASB*). Once the sense of κλέος is established, it is then used to determine the meaning of χάρις in v. 20. Since the two terms are parallel in a contrastive sentence, χάρις is thought to be an action which is rewarded or credited by God.

The problem with this line of argumentation is that the presumed definition of κλέος is incorrect. This particular term, which can describe a rumor or a report of some kind, ordinarily refers to the fame or

[6] Some of the recent proponents include: J.R. MICHAELS, *1 Peter* (WBC 49; Waco, TX 1988) 139; P.H. DAVIDS, *The First Epistle of Peter* (NICNT; Grand Rapids 1990) 107-108; P.J. ACHTEMEIER, *1 Peter.* A Commentary on First Peter (Hermeneia; Minneapolis 1996) 196; J.H. ELLIOTT, *1 Peter.* A New Translation with Introduction and Commentary (AB 37B; New York 2000) 518; D.P. SENIOR, *1 Peter* (SP 15; Collegeville, MN 2003) 75, 78; P. PRIGENT, *Suivre le Christ.* Commentaire de la première épître de Pierre (Lyon 2006) 77; J. SCHLOSSER, *La première épître de Pierre* (CBNT 21; Paris 2011) 168; *et al.*

reputation that one achieves within a group or community. In Greek epic poetry, a person's heroic death was understood as a means of attaining undying and imperishable κλέος (Homer, *Il*. 9.412-416; *Od*. 4.584; 7.333) [7]. This fame might take the form of a memorial tomb (*Il*. 7.91; *Od*. 4.584), or one's memory might even be preserved in song (*Il*. 6.357-358; *Od*. 3.204). In this way, a person could achieve immortality [8]. In the Greco-Roman period, the word is used in much the same way, with fame also being achieved in the present life (Philo, *Virt*. 204; Josephus, *B.J.* 1.293; *IG* IV^2,1 590). But to claim that it denotes the "credit" or "reward" that one earns before God is to stretch its semantic domain beyond the limits of established usage [9].

It is best to define κλέος in 1 Pet 2,20 as the good reputation that one achieves through commendable behavior. In this case, it is especially concerned with the glory that is afforded by the slave master. This meaning serves as a foil in the comparative purposes of the author. The first half of this comparison (v. 20a) relates to the human sphere. As Michaels points out, "Slave masters, even those who are good and fair, are not likely to be impressed by the patient endurance of a disobedient or rebellious slave who (in their terms) gets what he deserves" [10]. In contrast, an alternative and more important perspective is afforded to the readers through their relationship with God (v. 20b).

But this still leaves us to determine whether the author intends to draw a connection between the "fame" (κλέος. one achieves on a human level (v. 20a) and the "commendation" (χάρις) one could receive from God (v. 20b). This seems possible, given that some translations render the final clause in v. 20 as, "this is commendable before God" (*NIV*; *NKJV*; *CEB*). Yet, if this were the meaning intended by the author, it would have been much more natural to employ the adjective χαρίες

---

[7] See LSJ 958. Cf. also G. NAGY, *Comparative Studies in Greek and Indic Meter* (Harvard Studies in Comparative Literature 33; Cambridge, MA 1974) 229-261; M. GREINDL, "Κλέος, Κῦδος, Εὖχος, Τιμή, Φάτις, Δόξα. Eine bedeutungsgeschichtliche Untersuchung des epischen und lyrischen Sprachgebrauches", (Ph.D. diss., University of Munich 1938) 104-119.

[8] It is not surprising, therefore, to find that κλέος is commonly employed in Greek sepulchral epigrams (see U. ECKER, *Grabmal und Epigramm.* Studien zur frühgriechischen Sepulkraldichtung [Palingenesia 29; Stuttgart 1990] 34-40, 189-217).

[9] Cf. M. DUBIS, *1 Peter.* A Handbook on the Greek Text (BHGNT; Waco, TX 2010) 74: "The translation 'credit' that appears in many English versions (so also BDAG, 547) does not quite capture the meaning of 'acclaim' that this noun carries".

[10] MICHAELS, *1 Peter*, 141.

instead of the nominal form [11]. Further, it should be noted that the idea of achieving "fame" (κλέος) before a person or community is not quite the same as behavior that is "commendable" (χάρις) before God. This is evident from the fact that early Christian writings never speak of attaining κλέος before God [12]. It is also clear when one examines how χάρις is used in connection with God's favorable response to human action. Normally when this occurs, it is limited to the popular idiom εὑρίσκειν χάριν ἐναντίον (or: ἐν ὀφθαλμοῖς) τινός, "to find favor before (or: in the eyes of) someone" (cf. Gen 6,8; Exod 33,13; Judg 6,17; 1 Sam 1,18), which is very different from the idea communicated here (see below). Thus, the lexical change from κλέος to χάρις is not simply stylistic; it is substantive. As we will argue below, the former relates to the reputation one achieves on a human level, while the latter describes how one responds to a divine benefactor.

The second interpretive mistake that often fuels the misunderstanding of χάρις is its syntactical force in relation to παρὰ θεῷ (v. 20). This construction is normally linked with one of two sources. Some seek to connect the passage to the Jesus tradition. Based on linguistic and thematic parallels, it is often assumed that the author of 1 Peter was drawing from the same tradition as Luke 6,32-35. In the Lukan passage, it is clear that χάρις describes the credit or reward which one receives as a result of a particular action (cf. *Did*. 1.3; *2 Clem*. 13.4; Ign. *Pol*. 2.1). The Petrine author would thus be echoing such an idea by describing χάρις as a human act which garners divine approval. Various difficulties surround this suggestion, however. In Luke 6,32-35, χάρις is connected to the indirect object ὑμῖν, which creates a reciprocal idea ("χάρις to you"). This idea is not present in 1 Pet 2,20. Moreover, the use of μισθός in Luke wrongly colors the reading of 1 Peter. The focus in Luke 6,32-35 is on the reward which one receives as a result of loving indiscriminately. In this case, χάρις and μισθός are used synonymously. If μισθός were the reading found in 1 Pet 2,20, then one could make the case

---

[11] Even from a very early period scholars assumed that χάρις should be read as though it were χαρίες (see, e.g., G. BENSON, *A Paraphrase and Notes on the Seven Catholic Epistles* [London [2]1756] 225).

[12] Occasionally, the use of the term in *1 Clem*. 54.3 is cited in this regard, but the reputation that is gained ἐν Χριστῷ relates to acclaim within the Christian community (hence the following statement, "and every place will welcome that person"). Even within "pagan" literature the association of κλέος with the divine realm is found only on rare occasions (e.g., Plato, *Leg*. 663a: "Come, tell me, is fair fame (κλέος) and praise from the mouths of men and gods a noble and good thing, but unpleasant, while ill-fame is the opposite?" [LCL]).

for understanding χάρις as "reward/credit". But as it stands, κλέος does not mean, "credit," but "fame" or "glory" (see above).

The second source from which proponents of this view seek to draw a connection is the language of the LXX. Many understand the statement τοῦτο χάρις παρὰ θεῷ as a shorthand form of the popular idiom, εὑρίσκειν χάριν ἐναντίον (or: ἐν ὀφθαλμοῖς) τινός ("to find favor before [or: in the eyes of] someone") [13]. If so, it would suggest that the term χάρις was meant to communicate something that is praiseworthy in God's eyes. Such a hypothesis aligns with the fact that this expression was picked up and frequently employed by later Jewish and Christian authors (cf. *T. Reub*. 4.8; *Jos. Asen*. 15.14; *Pr. Levi* 9; Philo, *Deus* 86; Acts 7,46). Given that the author of 1 Peter was keenly familiar with the Greek scriptures, his use of this phrase would seem quite natural.

The problem is that the language of 1 Pet 2,20 is markedly different from the LXX, suggesting that a distinction should be drawn between these two clauses. One important difference is that the Petrine statement lacks the key terminology of this popular idiom. Instead of the verb εὑρήσει, it is most natural to supply ἐστιν in this instance. For not only does elision occur most often with an equative verb [14], but also there are no other instances where εὑρίσκειν has been omitted from this idiom. Along with this, we might also point out that 1 Pet 2,19-20 includes the prepositional phrase παρὰ θεῷ rather than ἐναντίον θεοῦ [15]. Without strong contextual indications to explain why these key terms are missing, it would be unwise to read the verse in light of the traditional form.

Another reason why a distinction should be drawn is the impersonal nature of the Petrine discourse. In every other occurrence of the idiom εὑρίσκειν χάριν ἐναντίον (or: ἐν ὀφθαλμοῖς) τινός, the phrase is personal. That is, it states that someone finds favor with God. In this case, however, the sentence merely communicates the fact that something is pleasing to God. The closest parallel to such a proposed usage is found in Luke 2,52, which states,᾽Ιησοῦς προέκοπτεν [ἐν τῇ] σοφίᾳ καὶ ἡλικίᾳ καὶ χάριτι παρὰ θεῷ καὶ ἀνθρώποις ("Jesus increased in

[13] See, e.g., J. MONNIER, *La Première Épître de L'Apôtre Pierre* (Macon 1900) 125; J.H.A. HART, *The First Epistle General of Peter* (Expositor 5; London 1910) 61; J.W.C. WAND, *The General Epistles of St. Peter and St. Jude* (WC; London 1934) 80; D.E. HIEBERT, *First Peter* (Chicago ²1992) 178.

[14] See A.T. ROBERTSON, *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research* (Nashville ⁴1934) 1202.

[15] The construction εὑρίσκειν χάριν παρὰ τίνι is known (e.g., Philo, *Leg*. 3.77; *Deus* 74, 104, 109, 111; *Abr*. 131; Luke 1,30; Herm. *Sim*. 5.2.10). But in these instances, the meaning of χάρις is still dictated by its connection with εὑρίσκειν.

wisdom and age and favor before God and people"). In this instance, the combination of χάρις + παρὰ θεῷ creates the sense "favor before God", apart from a connection with εὑρίσκειν. But even here, the construction is not as similar as it might first appear. The abstract sense of χάρις (i.e., "favor") is created through a locative connection with a verb which denotes movement or progress. The same semantic situation is lacking in 1 Pet 2,19-20, where the term's connection with an elided copula (ἐστιν) is merely an explication of its nature or character. So not only are interpreters forced — without any precedent — to assume the elision of elements such as εὑρήσει, they are also required to stretch the phrase beyond the limits of its established usage.

What should be clear at this point is that significant problems surround both of the commonly assigned meanings of χάρις in 1 Pet 2,19-20. Nevertheless, the latter proposal remains much closer to the mark than the former. In drawing out its limitations, therefore, I do not wish to completely reject its relevance. As will be argued below, the use of χάρις does in some sense indicate God's positive evaluation of human actions. The aforesaid criticisms are intended merely to underscore the fact that a comprehensive understanding of the author's usage cannot rest on this view alone; additional insights are required to fully capture the intended meaning. Building on the prior discussion, we will consider an important factor which, to this point, has not been given sufficient attention, *viz*., that the system of reciprocity was the most common social domain in which the term was employed in the Hellenistic world. When read in this light, χάρις takes on a new dimension which brings concord to the author's established pattern of usage. In what follows, we will explore the nature of gift-exchange in Greco-Roman culture and consider how χάρις functions within this social domain. Once this background has been sketched, we will then turn our attention to the term's usage in 1 Pet 2,19-20.

II. Contextualizing the Social Domain of χάρις

In recent years, a number of important works have addressed the meaning(s) and function(s) of χάρις in New Testament literature [16]. As a result of these efforts, our understanding of the practices and beliefs of

---

[16] Most notable is the thorough treatment of χάρις in the Greco-Roman world and within the Pauline epistles by J.R. HARRISON, *Paul's Language of Grace in Its Graeco-Roman Context* (WUNT II/172; Tübingen 2003). Cf. also C. SPICQ, *Theological Lexicon of the New Testament* (Peabody, MA 1994) III, 500-506.

early Christians has been informed immensely. Investigations have uncovered a few basic meanings. The first is the most abstract, representing an aesthetically pleasing quality that elicits favor or praise ("attractiveness", "charm"). This beauty, which invites a favorable reaction, might describe anything from an eloquent speech (Homer, *Od*. 8.175; cf. Luke 4,22) to the attractiveness of an individual (Josephus, *Ant*. 2.231). One finds this usage frequently in the LXX (e.g., Prov 10,32; Eccl 10,12), and it is this function that many assign to χάρις in 1 Pet 2,19-20.

Two of the most frequent uses of χάρις share a "common component" which binds their meanings together [17]. It is the social context of reciprocity. The semantic versatility of χάρις allows it to represent a variety of social relationships. As far back as the time of Homer, the term was used both to refer to favors granted as well as the counter-gift returned by the beneficiary [18]. Even up until the Greco-Roman period this connection was still strong. Related to the former, χάρις can describe a quality or disposition that inclines one toward generosity ("beneficence"). This is often difficult to separate from the similar but more concrete meaning, which is an actual favor or benefit given to someone ("benefaction"). The majority of the examples of χάρις in 1 Peter, as we will demonstrate below, fall within this latter category.

Most pertinent for our investigation is another usage, which describes the expression of gratitude in response to benefits received. On the surface, this function may appear to indicate little more than an internal feeling of appreciation ("thanks"). It is noteworthy, in fact, how closely this usage comes to the meaning of εὐχαριστία. However, when χάρις is employed within the social context of reciprocity, it often extends beyond mere "thanks" (although this idea is present) to describe the socially-obligatory return of previously granted favors [19]. In this way, χάρις not only represents gifts bestowed, but also gifts requited, gifts which perpetuate an unbroken circle of exchange (cf. Seneca, *Ben*. 1.3.2-5; Sophocles, *Ajax*. 522) [20].

---

[17] Cf. J.P. LOUW, *Semantics of New Testament Greek* (SemeiaSt; Chico, CA 1982) 33.

[18] J.W. FRANZMANN, "The Early Development of the Greek Concept of Charis", (Ph.D. diss., University of Wisconsin 1972); M. SCOTT, "*Charis* in Homer and the Homeric Hymns", *Acts Classica* 26 (1983) 1-13; idem, "*Charis* from Hesiod to Pindar", *Acta Classica* 27 (1984) 1-13; B. MACLACHLAN, *The Age of Grace.* Charis in Early Greek Poetry (Princeton, NJ 1993).

[19] See HARRISON, *Paul's Language of Grace*, 40-43.

[20] See especially D.A. DE SILVA, "Patronage and Reciprocity: The Context of Grace in the New Testament", *ATJ* 31 (1999) 32-84.

The ancient epigraphic evidence is replete with examples in which χάρις is employed with the terminology of exchange (e.g., ἀποδιδόναι, "to return"; ἀμείβειν, "to repay"; ἀμοιβή, "repayment"; ἀντάμειψις, "exchanging"; ἐν μέρει, "in turn") in order to represent the obligation to reciprocate favors (see, e.g., *OGIS* 248; *IGRR* I 864; *SIG*[3] 618; *I.Délos* IV 1521; *SEG* VIII 527). It is particularly common in connection with the beneficent practices of wealthy citizens. One of the most noteworthy comes from an honorific decree in the city of Cardamylae. In this inscription, the benefactor Poseidippos is praised for his generous contributions to the city, and in return is awarded with a number of prestigious honors [21]:

> … it was resolved by the People and the City and the ephors to praise Poseidippos the son of Attalos on account of the aforesaid kindnesses and also to return never-ending gratitude (ἀτελῆ χάριν) in recompense of (his bestowal) of benefits; and also to give to him the front seats at the theatre and the first place in a procession and (the privilege of) eating in the public festivals which are celebrated amongst us and to offer willingly all (the) honour given to a good and fine man in return for the many (kindnesses) which he provided, while giving a share of the lesser favour (ἐλάττονος χάριτος), (nevertheless) offering thankfulness (εὐχαριστίας) to the benefactors of ourselves as an incentive to the others, so that choosing the same favour (χάριν) some of them may win (the same) honours. And (it was resolved) to set up this decree on a stone stele in the most conspicuous place in the gymnasium, while the ephors make the solemn procession to the building without hindrance, in order that those who confer benefits may receive favour (χάριν) in return for love of honour, and that those who have been benefited, returning honours, may have a reputation of thankfulness (εὐχαριστίας) before all people, never coming too late for the sake of recompense of those who wish to do kindly (acts).

Here the city's response is depicted within the context of exchange: in response to Poseidippos' beneficence, he has been recompensed with a number of honorific awards, which are described as a "lesser favor". This return of favors does not complete the process, however. The praise and adulation that is received is designed to garner more gifts and favors for the community, not just from Poseidippos, but from all benefactors who witness the display of gratitude with which civic munificence is met [22].

---

[21] *SEG* XI 948 (trans. HARRISON). Cf. *IG* XII,9 899; *SEG* XXIV 1100; *OGIS* 248.

[22] In the Greco-Roman world, the relationship of people to the gods is understood in much the same way (cf. S.C. MOTT, "The Power of Giving and Receiving: Reciprocity in Hellenistic Benevolence", *Current Issues in Biblical and Patristic*

This sense of exchange is also present in the work of the ancient epistolary theorist Pseudo-Demetrius. When discussing the gratitude which the "thankful" letter is designed to recall, the author provides the following example as a display of deference for benefits received [23]:

> I hasten to show in my actions how grateful I am to you for the kindness (εὐεργέτησας) you showed to me in your words. For I know that what I am doing for you is less than I should, for even if I gave my life for you, I should still not be giving adequate thanks for the benefits I have received (ἀξίαν ἀποδώσειν χάριν ὧν εὖ πέπονθα). If you wish anything that is mine, do not write and request it, but demand a return (χάριν). For I am in your debt.

In this instance, χάρις extends beyond a simple expression of gratitude ("thanks"). This is clear from the fact that χάρις is portrayed as a response to the situation of a debtor repaying a lender. The term thus represents a reciprocal gift which the recipient of benefits/favors is obliged to return.

What this evidence reveals is that when used within the context of reciprocity and gift-exchange, the flexibility of χάρις allowed it to refer not only to the initial favors granted to someone, but also to the counter-gift whereby the beneficiary offered a socially-obligatory response. This insight holds out significant potential for understanding 1 Pet 2,19-20. In the past, some attention has been paid to χάρις as God's benefaction to humanity, but to this point no one has considered χάρις as a form of human reciprocation.

III. Χάρις as Reciprocal Response in 1 Peter 2,19-20

To say that χάρις is a human response to God brings us closer to the meaning of 1 Pet 2,19-20. What is lacking is a grid through which to interpret the dynamics of this social relationship. Drawing from our discussion of the social domain of χάρις in the Greco-Roman world, we will suggest that the term is best understood within the context of

---

Interpretation. Studies in Honor of Merrill C. Tenney [ed. G.F. HAWTHORNE] [Grand Rapids 1975] 60-72). The gods are thought to grant favors to humanity (cf. *SEG* VIII 549: Ἶσι . . . πάντες τέρπονταί τε βροτοὶ σῶν χαρίτων ἕνεκα), and in return, humans respond with thankfulness and service to the gods (cf. C. MICHEL, *Recueil d'inscriptions grecques* [Brussels 1900] 252 [no. 334]: ἀποδῷ τὰς ἀξίας χάριτας τοῖς θεοῖς). This relationship continues as the gods reciprocate with gratitude (cf. *SIG*[3] 708: παρὰ θεῶν τις χάρις καὶ τῶν εὐεργετηθέντων).

[23] Pseudo-Demetrius, *Epistolary Types* 21. Text and translation from A.J. MALHERBE, *Ancient Epistolary Theorists* (SBLSBS 19; Atlanta 1988) 40-41.

reciprocity and gift-exchange. More specifically, it refers to the human reciprocation of God's beneficence. In the same way that an ancient Hellenistic community might fulfill its obligation toward a benefactor through a public ceremony of recognition for gifts received, the author defines the endurance of unjust suffering as the appropriate reciprocal response toward the favors which God has bestowed upon the readers.

Below we will demonstrate how this understanding of χάρις provides the best explanation for the language of 1 Pet 2,19-20. We will begin by first situating this usage within the broader framework of 1 Peter, exploring how χάρις functions within the author's social strategy. Thereafter, we will consider the significance of the fact that χάρις is defined (or perhaps, redefined) in 1 Pet 2,19-20.

1. The Meaning and Function of χάρις in 1 Peter

Throughout the epistle, the Petrine author seeks to portray God as a benevolent benefactor and the people of God as grateful recipients [24]. In doing so, he employs χάρις (or some cognate) eleven times in five brief chapters (1,2.10.13; 2,19.20; 3,7; 4,10*bis*; 5,5.10.12). Apart from the Pauline (and deutero-Pauline) literature, no other place in the New Testament has such a concentrated use of the term. As a way of combating any temptation to attribute the present difficulties to divine disfavor, the author reminds his audience that God is "the God of every favor (χάριτος)" (5,10). What this means is that divine beneficence has been lavishly bestowed on the people of God (1,10; 3,7; 4,10; 5,5). Included in these gifts are the salvation and new life into which the readers have entered as a result of their new Christian existence (1,10; 3,7). Further benefits are contingent upon certain ethical requirements, particularly a person's display of humility (5,5). Because of the boon with which the recipients have been entrusted, it is necessary for them to exercise responsible stewardship. Part of this involves the appropriate discharge of the spiritual gifts (χαρίσματα) with which they are expected to serve the community of believers (4,10-11). The author even tries to convince his audience that their present sufferings represent God's "favor" (χάρις) toward them (5,12; see below). Nevertheless, the full extent of God's beneficence will not be received until the end (1,13). It is then that Christ will return, bringing the full and complete blessing of God.

---

[24] See F.W. DANKER, *Benefactor*. Epigraphic Study of a Graeco-Roman and New Testament Semantic Field (St. Louis 1982) 452-453.

What is clear from this survey is that χάρις is consistently employed to represent divine munificence towards the people of God. This established pattern is an important clue for diagnosing the meaning of the term in 1 Pet 2,19-20.

2. The (Re)Defining of χάρις in 1 Peter

A further indication of the meaning of χάρις is found in the equative nature of the sentence (i.e., τοῦτο with an elided ἐστιν) in 1 Pet 2,19-20. This construction suggests that the author wants to define (or perhaps, redefine) χάρις for his readers. The same form appears at the end of the epistle as well. In 1 Pet 5,12, the author summarizes and highlights the crucial point of his argument by stating, "I have written this brief letter exhorting you and testifying that this is the true beneficence of God (ταύτην εἶναι ἀληθῆ χάριν τοῦ θεοῦ) in which you must stand firm". The meaning of the verse turns on the antecedent of the demonstrative pronoun ταύτην. Most interpreters view ταύτην as a reference to the letter itself [25]. In this case, the feminine gender of the demonstrative pronoun is sometimes explained through its modification of an implied ἐπιστολή ("epistle"). Some scholars have been more specific in their identification, describing the referent as "the general contents and worldview of the letter, i.e., its affirmations regarding the Christian message and ethic" [26].

Despite the wide acceptance of this view, there are a number of reasons why it fails to be completely convincing. As advocates themselves have admitted, the feminine gender of ταύτην could just as easily be explained through its connection with χάριν rather than an implied ἐπιστολή. For there are various instances in Greek literature in which "[a] pronoun subject may be made to agree with the predicate noun" (BDF §132[1]). Moreover, this suggestion results in an unsatisfactory tautology. "If [ταύτην] refers merely to the contents of the present epistle,

---

[25] So, e.g., MICHAELS, *1 Peter*, 308-310, DAVIDS, *First Epistle of Peter*, 200; K.H. JOBES, *1 Peter* (BECNT; Grand Rapids 2005) 323-324; G.W. FORBES, *1 Peter* (EGGNT; Nashville 2014) 184. Other views have also been proposed. For instance, ELLIOTT (*1 Peter*, 878) claims that the pronoun refers to the χάριτος of v. 10 (on the problem with this view, see MICHAELS, *1 Peter*, 309).

[26] DUBIS, *1 Peter*, 175; cf. J.H.B. MASTERMAN, *The First Epistle of S. Peter (Greek Text), with Introduction and Notes* (London 1900) 172; C. BIGG, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles of St. Peter and St. Jude* (ICC; Edinburgh [2]1902) 196; ACHTEMEIER, *1 Peter*, 352; SCHLOSSER, *La première épître de Pierre*, 301; WATSON, *First Peter*, 125.

it would be equivalent to saying, 'I write this epistle in order to confirm the contents of this epistle'" [27]. The most problematic aspect of this theory, however, is that it cannot adequately explain the presence of ἀληθής.

The use of the attributive adjective ἀληθής ("genuine", "true") to describe χάρις is the key to understanding the referent of the demonstrative pronoun. In and of itself, there is nothing unusual about an adjectival modifier for the term χάρις. What is strange is the use of an adjective like ἀληθής, which verifies the legitimacy of something [28]. There are no comparable examples from the Hellenistic world of ἀληθής in an attributive relationship with χάρις. Normally, χάρις was perfectly recognizable in the ancient world. It did not require verification or validation, for it was an unmistakable benefit for those to whom it was directed. This was especially true in the case of χάρις received from the divine realm, as it is here. The expression found in 1 Pet 5,12 (ἡ χάρις τοῦ θεοῦ) is employed elsewhere in Greek literature to describe the benefits which the gods bestow on humans (e.g., Cyranides 1.1; Aelius Aristides, *Or*. 18 [Jebb p. 252]; 39 [Jebb p. 495]; cf. *Sent. Sextus* 436b).

This usage is most prominent in Jewish and Christian literature, where it refers to the munificence which God lavishes upon people (cf. Josephus, *Ant*. 3.14; 4.60; 5.54; 5.107; 5.280). Among New Testament writers, God's gifts are thought to manifest themselves in a variety of ways. While the sacrifice of Christ is considered to be a primary boon (Rom 5,15; 1 Cor 1,4; Heb 2,9), God's gift of χάρις also includes the empowering presence with which the people of God are filled in order to live lives of faith (1 Cor 15,10; cf. *1 Clem*. 55.3; Ign. *Rom*. 1.0; *Mart. Pol*. 7.3). Often ἡ χάρις τοῦ θεοῦ serves to summarize, in a general way, all of the benefits which God offers to believers (Acts 20,24; Col 1,6; cf. *Acts of John* 52). At times, this expression describes the sphere of Christian existence in which God's beneficence is experienced (Acts 13,43), or even final salvation at which believers will inherit

---

[27] WAND, *General Epistles of St. Peter*, 128.

[28] In a few places, the focus of ἀληθής is on reliability which finds its basis in truth (cf. John 5,31-32; 21,24; Tit 1,13; 3 John 12). Understood in this manner, some render the term as "dependable" or "reliable" (so ELLIOTT, *1 Peter*, 878-79; FORBES, *1 Peter*, 184). But this usage is normally connected to spoken testimony (μαρτυρία or μαρτυρέω), which lends itself to this translation. Such is not the case in the present verse. It is thus better to view the adjective as relating to that which is true; hence the translation "genuine" or "real" (cf. GOPPELT, *1 Peter*, 373 n. 26).

their ultimate reward (Heb 12,15). It is even used in such a way that the reception of God's χάρις seems to involve certain reciprocal responsibilities (Eph 3,2.7; 1 Pet 4,10), which can be neglected, spurned, or even perverted through an inadequate response (1 Cor 15,10; 2 Cor 6,1; Gal 2,21; Jude 4).

From this evidence, it is clear that the phrase ἡ χάρις τοῦ θεοῦ always represents something positive. How then does that relate to the addition of ἀληθής in 1 Pet 5,12? What seems to have occurred is a redefining of categories. By adding the attributive adjective, the author attempts to convince the readers that something undesirable (ταύτην) was in fact a benefit (ἡ χάρις τοῦ θεοῦ). This would seem to rule out referents such as the letter (and its contents) or the grace of God mentioned in v. 10, for the audience would have naturally considered these as desirable benefits. The most likely referent of ταύτην in this case is the suffering experienced by the Anatolian Christians [29]. The author's objective, then, is to redefine the nature of χάρις for his audience. Contrary to the way that their trials may have felt, and in distinction from the way that God's favor was customarily viewed (*viz*., as consisting of pleasurable benefits), the conflict which they were experiencing was actually part of God's bestowal of lavish munificence. Further confirmation of this suggestion can be found in the relative imperatival clause which follows (εἰς ἣν στῆτε). The imperative challenges the readers to continue steadfast in the faith despite the difficulties they face. Such an appeal makes sense if the χάρις in which they are asked to stand is a difficulty which they might otherwise choose to avoid. Thus, despite the fact that the author extends the range of possibilities which might be included under the designation χάρις, the underlying definition from which he works is nonetheless consistent with other contemporary Jewish and Christian authors.

3. Reading 1 Peter 2,19-20 in the Context of Reciprocity

What is noteworthy about the author's attempt to (re)define χάρις in 1 Pet 5,12 is that the definition is grounded in the semantic domain of ancient reciprocity and gift-exchange. The same is true of all the other examples of χάρις in 1 Peter as well. Such an established pattern of usage is suggestive for the way that interpreters should approach

---

[29] So, e.g., B. REICKE, *The Epistles of James, Peter and Jude*. Introduction, Translation, and Notes (AB 37; Garden City, NY ²1964) 133; BROX, *Der erste Petrusbrief*, 244-245; E.J. RICHARD, *Reading 1 Peter, Jude, and 2 Peter*. A Literary and Theological Commentary (Macon, GA 2000) 227-28.

the term in 2,19-20. Yet, what becomes immediately clear when one considers the use of χάρις in this passage is that the focus has shifted from divine provision to human action. In this way, the word functions differently than in any other place in the letter.

This difference plays an important role in the way that scholars approach the passage. Most notably in this regard, John H. Elliott has offered a sustained defense for separating this unique function [30]. By doing so, Elliott (and others) have been able to challenge the popular theological reading of χάρις in these verses; nevertheless, it has come at a significant cost. By driving a wedge too strongly between this and the other uses in the epistle, scholars have failed to recognize the social domain from which the author consistently draws. Furthermore, what has not been considered is that within the discourse of gift-exchange in the Hellenistic world, χάρις was used both for a benefactor's gift as well as for the beneficiary's reciprocation. When these points are brought into the discussion, it opens up a new avenue by which to read 1 Pet 2,19-20. It is from this perspective that we will consider the present usage.

The simple fact that χάρις was regularly employed to describe the socially accepted and obligatory reciprocal response which a person or group made toward favors received is sufficient to re-visit the term's usage in 1 Pet 2,19-20. But there are further clues in the passage itself that would indicate that this was the meaning intended by the Petrine author. The first is the equative nature of the sentence (τοῦτο χάρις παρὰ θεῷ). As we have mentioned, the same construction is used later in the epistle to show that, contrary to the readers' expectations, suffering was God's favor toward them (cf. 5,12: ταύτην εἶναι ἀληθῆ χάριν τοῦ θεοῦ). In the same way, there appears to be a need in the present verses to clarify the nature of χάρις for the recipients. But in this case the issue relates to human action and, in particular, to the audience's response to suffering. This suggests that he may be attempting to broaden his readers' definition of χάρις to include patient endurance, a response which they might not normally associate with this term. If this is the case, it would connect perfectly with the view that χάρις is not merely an action which is pleasing to God ("this is commendable before [or: finds favor with] God"), but one which is considered to be

---

[30] J.H. ELLIOTT, "Backward and Forward 'In His Steps': Following Jesus from Rome to Raymond and Beyond. The Tradition, Redaction, and Reception of 1 Peter 2:18-25", *Discipleship in the New Testament* (ed. F.F. SEGOVIA) (Philadelphia 1985) 203-204 n. 13.

an appropriate reciprocation of God's favor or beneficence. Elsewhere, the author attempts to persuade these communities that God's blessing is displayed in trials and difficulties which will eventually result in a more desirable heavenly reward, but now he asks them to understand the letter's prescribed response as a means of returning their gratitude toward God and completing the circle of reciprocity.

The second clue that the Petrine author is using χάρις as the requital of divine favors is found in the prepositional modifier that follows. It is instructive to note that the term is modified by the genitive θεοῦ in 1 Pet 5,12 (suggesting that God is the source of blessing), whereas in 2,20 it is παρὰ θεῷ. As argued above, this is not the same as the idiom, "to find favor before (or: in the eyes of) someone (εὑρίσκειν χάριν ἐναντίον [or: ἐν ὀφθαλμοῖς] τινός); nevertheless, the meaning of the prepositional phrase is similar in both instances. It indicates that something is evaluated or appraised from the viewpoint of God (cf. Prov 17,15; 4 Macc 13,3; Philo, *Leg*. 3.89; *Mig*. 196; Rom 2,13; Jas 1,27), and thus it is best translated, "from the perspective of God" [31]. An analogous usage is found in 1 Cor 3,19, where Paul argues that, "the wisdom of this world is foolishness from the perspective of God (παρὰ τῷ θεῷ)". Inherent in this statement is a perspectival contrast: "worldly" people who esteem human wisdom might evaluate it positively, but according to God's assessment, such wisdom is not able to rise to a commendable level. The prepositional phrase thus distinguishes God's appraisal from popular standards. In the same way, the statement, "this is χάρις παρὰ θεῷ" (1 Pet 2,20) differentiates God's perspective on χάρις from that of popular society. It is God who evaluates endurance in the midst of unjust suffering as χάρις. Therefore, as believers patiently withstand their present difficulties, they are actually discharging their obligation to reciprocate God's generous bounty.

IV. Χάρις and Suffering in 1 Peter

In the past, scholars have focused on different aspects of the author's rhetorical discourse in order to understand the letter's theology

[31] The prepositional phrase παρὰ θεῷ is sometimes translated, "in the sight of God" (see M.J. HARRIS, *Prepositions and Theology in the Greek New Testament. An Essential Reference Resource for Exegesis* [Grand Rapids 2012] 172). While this rendering is acceptable, the translation, "from God's perspective," more fully captures the author's attempt to (re-)define the nature of χάρις for his readers (cf. 1 Pet 2,4; 2 Pet 3,8).

of suffering. On a theological level, attention has been paid to the call for joy in suffering, on the paradigmatic nature of a slave's mistreatment, and on the believer's imitation of Christ's afflictions. While we would not deny any of these aspects of the author's theological construct, the obligatory nature of suffering in connection with popular social conventions is a key feature that has been consistently overlooked. Evaluated from the perspective of the ancient system of reciprocity, 1 Peter portrays unjust suffering as a binding responsibility which has been placed on the readers in view of the bountiful munificence which God (their divine benefactor) has lavished upon them.

By employing a common *topos* from Jewish and Christian literature (*viz*., God as benefactor), the letter portrays the audience as recipients within the system of ancient gift-exchange. But instead of asking his readers to reciprocate God's bounty through traditional means, the author shifts the normative categories by defining the appropriate response as non-retaliatory endurance. Not only does this strengthen one of the letter's key ethical admonitions (cf. 1 Pet 3,9), but it also reinforces the social identity of the readers. This is particularly enlightening, since the author employs a similar strategy of social creativity elsewhere in the epistle [32]. The shame and humiliation which threatened the Christian communities have now been valorized in that it is defined as a counter-gift to be returned to God. This marks one more way that the author places a positive spin on persecution, and it represents the initial step toward establishing Christian identity as that of "a sufferer" [33]. In this way, the Christian identification with suffering takes on a new dynamic. Patient endurance during times of trial is not simply a means of achieving divine favor; it has become the very definition of how a Christian relates to God.

Tusculum College T.B. WILLIAMS
Greeneville, TN 37743
U.S.A.

[32] See further WILLIAMS, *Good Works in 1 Peter*, esp. 260-270.

[33] Cf. J. PERKINS, *The Suffering Self.* Pain and Narrative Representation in the Early Christian Era (New York 1995).

Summary

Scholars have long debated whether χάρις in 1 Pet 2,19-20 should be understood as the unmerited favor which is divinely bestowed upon those who please God, or whether it represents a human action that secures a favorable response from God. What interpreters have continued to overlook, however, are the ancient social dynamics which underlie this passage. By interpreting χάρις within the framework of reciprocity and gift-exchange in the Greco-Roman world, this study brings fresh perspective to a problem which has long divided scholarship, and also suggests a new direction for understanding the letter's theology of suffering.

ANIMADVERSIONES

Critique textuelle et critique littéraire en 2 Samuel 6,2: une généalogie des témoins textuels

Le passage de 2 S 6,2 attire l'attention des chercheurs depuis longtemps [1]. Ces dernières années, il a fait l'objet de plusieurs publications qui ont notamment confronté les lectures du TM, de la LXX et de 4QSam[a]. En effet, ces témoins contiennent des différences relativement importantes qui touchent aussi bien à la critique textuelle qu'à la critique littéraire. Pour reprendre l'expression de Dominique Barthélemy, on est en droit de parler de l'enchevêtrement de l'histoire textuelle et de l'histoire littéraire dans ce verset [2].

2 S 6,2 évoque le cortège national conduit par le roi David en vue de récupérer l'arche de Dieu et la ramener à Jérusalem. Les témoins textuels divergent sur la composition de ceux qui accompagnent David ainsi que sur les lieux géographiques qui ponctuent son expédition. C'est sur ce dernier point que cette étude se concentrera. Elle revisite les principaux témoins textuels ainsi que les publications récentes pour répondre aux questions textuelles et littéraires que pose le passage de 2 S 6,2. En conclusion, elle proposera une nouvelle généalogie de ces témoins textuels.

I. La lecture du TM en 2 S 6,2

ויקם וילך דוד וכל העם אשר אתו מבעלי יהודה להעלות משם את ארון האלהים
אשר נקרא שם שם יהוה צבאות ישב הכרבים עליו

Le TM fait deux fois allusion au lieu où se trouve l'arche de Dieu, la première fois en citant le nom מבעלי יהודה et la seconde fois y faisant allusion par un adverbe de lieu משם (de là). Dans ces deux occurrences, la préposition מין indique que le mouvement de la montée de l'arche (להעלות) partira de là. La construction du verset met donc l'accent sur le lieu où se trouve l'arche ainsi que sur le voyage retour. Cependant, la forme actuelle du TM pour מבעלי יהודה pose problème

---

[1] Pour un état de la question jusqu'au début du 20[e] siècle, voir P. Dhorme, *Les livres de Samuel* (Études Bibliques; Paris 1910) 318-319.

[2] D. Barthélemy, «L'enchevêtrement de l'histoire textuelle et de l'histoire littéraire dans les relations entre la Septante et le texte massorétique», *Découvrir l'écriture* (éd. D. Barthélemy) (LD Hors série; Paris 2000) 161-183.

BIBLICA 97.3 (2016) 440-453

puisqu'elle pourrait être comprise de deux manières différentes et chacune des deux fait problème [3].

(a) D'un côté, l'adverbe de lieu משם oblige à voir dans מבעלי יהודה le lieu d'où partira l'arche. C'est dans cette localité, précisément dans la maison d'Avinadav (1 S 7,1 ; 2 S 6,3), que David et sa suite sont venus la chercher. La difficulté de cette lecture est que la forme בעלי ne correspond pas exactement à la manière dont la même localité est citée ailleurs dans la Bible. La localité que 1 S 7,1 appelle Qiryath-Yearim est également connue sous le nom de Baala (בעלה Jos 15,9-11) ou Qiryath-Baal (קרית־בעל Jos 15,60; 18,14). C'est l'une des localités qui ont été données en héritage à la tribu de Juda (Jos 15,29). André Caquot et Philippe de Robert pensent que le nom Baalé-Yehouda de 2 S 6,2 est une troisième variante du nom de la même localité [4]. En maintenant l'idée que מבעלי יהודה renvoie à cette localité, on analysera l'expression comme étant composée de מין en tant que préposition de lieu indiquant la provenance, et de בעלי en tant que variante ou déformation de בעלה. Dans sa forme actuelle, le texte insiste sur le lieu d'où partira David pour ramener l'arche. On comprend que la destination finale, le but de tout ce mouvement, sera Jérusalem. Il faut reconnaître cependant que l'utilisation de מין après les verbes ויקם וילך (« il se leva, il alla ») est une construction syntaxique inhabituelle.

Préciser que cette localité est «de Juda» est une manière courante dans la Bible d'évoquer des noms des localités comme Baal-Gad (Jos 11,17; 12,7; 13,5), Baal-Peracim (2 S 5,20) ou encore Baal-Haçor (2 S 13,23). D'où viendrait cette déformation de בעל(ה) en בעלי? Plusieurs auteurs pensent qu'il s'agit d'une corruption du texte, le ה ayant été changé en י ou le י du mot suivant ayant été ajouté au nom בעל par une erreur de dittographie [5]. Selon Driver, la lecture la plus ancienne était בעל יהודה. Dans un deuxième temps, elle fut mal recopiée en בעלי יהודה. Et comme cette nouvelle lecture pouvait être comprise comme « citoyens de Juda », un מ fut préfixé pour lier ce mot à la phrase précédente [6]. Dans ce cas, on continuerait à comprendre l'ex-

[3] Cf. A.F. CAMPBELL, *2 Samuel* (FOTL VIII; Grand Rapids, MI – Cambridge, UK 2005) 63-65.

[4] A. CAQUOT – P. de ROBERT, *Les livres de Samuel* (CAT VI; Genève 1994) 414.

[5] Voir P.K. MCCARTER, *II Samuel: A New Translation with Introduction, Notes and Commentary* (AB 9; Garden City, NY 1984) 162; S. BAR-EFRAT, *Das Zweite Buch Samuel.* Ein narratologisch-philologischer Kommentar (BWANT 181; Stuttgart 2009) 66.

[6] Voir S.R. DRIVER, *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the*

pression מבעלי יהודה comme « de Baala de Juda » ou « de Baal-Juda ». D'autres noms de localités ayant été attribués à une tribu d'Israël et composés avec le patronyme « baal » sont connus pour Dan (Jos 19,44) et Siméon (Jos 19,8).

(b) De l'autre côté, la lecture בעלי peut être analysée comme un pluriel construit de בעל. Dans ce cas בעלי יהודה serait compris comme «les dignitaires de Juda» (cfr. Jos 24,11; Jg 9,3; 20,5; 1 S 23,11). Toute l'expression מבעלי יהודה signifierait « parmi les dignitaires de Juda », ce qui identifierait un groupe particulier au sein de cette foule qui accompagne David. Wolfgang Zwickel soutient cette compréhension attestée par la LXX et la Vulgate [7]. A la suite de Zwickel, Jacques Vermeylen rejette également la première compréhension de מבעלי יהודה comme un toponyme. Cependant, il opte pour le sens « depuis les Ba'als de Juda », arguant que « David et ses hommes renoncent à l'idolâtrie et concentrent le culte à Jérusalem ». Pour Vermeylen, c'est le sens précis du transfert de l'arche, et il correspond au programme de la réforme de Josias [8]. La grande difficulté de cette lecture est cependant la présence de משם qui fait obligatoirement référence à un lieu géographique déjà évoqué, mais dont le nom n'apparaîtrait pas dans le verset. A mon sens, on doit considérer que la lecture la plus ancienne est celle qui faisait référence à un lieu géographique précis. Pour certains, la question du lieu auquel fait allusion משם (de là), si מבעלי יהודה signifie « parmi les dignitaires de Juda », trouve sa réponse en 2 S 5,25: «de Guèva à Guèzèr». Dans ce cas, David et ceux qui l'accompagnaient se trouvaient à Guèzèr, dernier lieu géographique cité. Pour d'autres, le récit de 2 S 6,2 suivait logiquement 1 S 7,1-2, ce qui explique que le משם renvoyait à Qiryath-Yearim [9]. Cette hypothèse correspond en tout cas aux données textuelles que nous connaissons en 1 Chr 13,5-6. Ces tentatives d'explication et de défense du texte du TM de 2 S 6,2 tel qu'il est, ne sont guère

---

Books of Samuel with an Introduction on Hebrew Palaeography and the Ancient Versions and Facsimiles of Inscriptions and Maps (Oxford 1913) 265-266.

[7] W. ZWICKEL, "David: historische Gestalt und idealisiertes Vorbild. Überlegungen zu Entstehung und Theologie von 2 Sam 6", *JSNL* 20 (1994) 79-123, spéc. 86-90, résumé en *BN* 79 (1995) 88-111, spéc. 91-92.

[8] J. VERMEYLEN, *La loi du plus fort.* Histoire de la rédaction des récits davidiques de 1 Samuel 8 à 1 Rois 2 (BETL 154; Leuven – Paris – Sterling, VA 2000) 224-226.

[9] Voir J. BLENKINSOPP, "Kiriath-Jearim and the Ark », *JBL* 88 (1969) 143-156; A.F. CAMPBELL, *The Ark Narrative (1 Sam 4–6; 2 Sam 6): A Form-Critical and Traditio-Historical Study* (SBLDS 16; Missoula, MT 1975) 126, 128, 169-171.

satisfaisantes. Le texte syriaque de la Peshitta qui suit le TM et le comprend comme «parmi les dignitaires de Juda» a senti la nécessité de préciser la destination en ajoutant «et il alla à Gueba». Pour la Peshitta, c'est dans cette localité que se trouvait l'arche.

Il faut donc reconnaître que le texte hébreu du TM (מבעלי) pose problème. Les tentatives actuelles de correction ou de complément traduisent un certain malaise devant un texte que de plus en plus de chercheurs considèrent comme le fruit d'une retouche [10]. Pour Robert Rezetko, la lecture מבעלי יהודה est le fruit d'une révision et non d'une corruption. Elle renvoie à un groupe de personnes (les habitants de Juda) et non à un lieu géographique. Selon lui, dans la tradition la plus ancienne, l'arche aurait été liée à Baala de Juda. Dans un deuxième temps, elle fut liée à Guivéa (1 S 14,18, 2 S 6,3-4). C'est l'étape que la lecture du passage étudié ici reflète. Enfin l'arche fut liée à Qiryath-Yearim (1 S 6,21 – 7,2; 1 Chr 13,5-6). Baala et Qiryath-Yearim auraient donc été identifiées plus tard [11]. Cependant la même question narrative que pose la présence de משם (de là) m'empêche de suivre Rezetko. Il me semble qu'un scribe correcteur a retouché le texte du TM dans l'intention de transformer un texte plus ancien, peut-être בעלה ou בעל(ה) יהודה en quelque chose d'autre. En procédant à une petite retouche du texte, il a réussi à éviter que le mot hébreu, qui pouvait faire référence au dieu Baal, ne soit associé à l'arche de Dieu [12]. La modification du texte avait donc vraisemblablement une raison littéraire. Ainsi, le TM créait une branche spécifique dans la généalogie textuelle de 2 S 6,2.

---

[10] Voir J. HUTZLI, "Theologische Textänderungen im massoretischen Text und in der Septuaginta von 1-2 Sam", *Archaeology of the Books of Samuel.* The Entangling of the Textual and Literary History (eds. P. HUGO – A. SCHENKER) (VTS 132; Leiden – Boston, MA 2010) 213-236, spéc. 230-236. Cependant, pour d'autres, le TM de 2 S 6,2 représente la lecture la plus ancienne qu'on puisse atteindre. Voir P. PORZIG, *Die Lade Jahwes im Alten Testament und in den Texten vom Toten Meer* (BZAW 397; Berlin – New York 2009) 163-165.

[11] Voir R. REZETKO, *Source and Revision in the Narratives of David's Transfer of the Ark.* Text, Language, and Story in 2 Samuel 6 and 1 Chronicles 13,15-16 (New York – London 2007) 91-98; R. REZETKO, "David over Saul in MT 2 Samuel 6,1-5", *For and against David.* Story and History in the Books of Samuel (eds. A.G. AULD – E. EYNIKEL) (BETL 232; Leuven 2010) 255-271, spéc. 265-268.

[12] Voir également P.R. ACKROYD, *The Second Book of Samuel* (London – New York – Melbourne 1977) 63. Pour l'évitement de Baal dans les noms théophores, voir R. MÜLLER, "Das theophore Element "-Baal" zwischen Samuel und Chronik", *Reading the relecture?* (eds. U. BECKER – H. BEZZEL) (FAT 2.66; Tübingen 2014) 107-129.

II. La lecture de 4QSam[a]

4QSam[a] (4Q51 f68 76,1-3)

[וכול העם אשר] א̇ת̇ו בעלה היא קרי֯[ת יערים אשר] ליהו̇ה להעלו[ת משם את ארון
הא]ל[וה]ים את אשר נ[קרא שם שם יהוה יו]שב הכרובי֯[ם עליו]

Malgré les lacunes du texte de 4QSam[a], les fragments conservés nous donnent suffisamment de renseignements pour la discussion sur 2 S 6,2. Au lieu du TM מבעלי יהודה, nous lisons בעלה היא קרי֯[ת יערים אשר] ליהודה (Baala, c'est Qirya[th Yearim qui] appartient à Juda). Cette lecture est sans équivoque: David et le peuple qui l'accompagne se rendent à Baala, ville connue autrement comme Qiryath-Yearim, précisément dans la maison d'Avinadav (v. 3), pour y prendre l'arche et la ramener de là. La lecture de 4QSam[a] ne pose pas de problème morphologique ou syntaxique. La différence avec le TM réside dans la manière de nommer l'endroit où David prendra l'arche.

D'une part, la lecture de 4QSam[a] ne contient pas le מין, rencontré dans le TM dans l'expression מבעלי. À la fin de la même expression, 4QSam[a] lit un ה au lieu du י lu dans le TM. La lecture de 4QSam[a] est donc limpide, ce qui néanmoins peut la rendre suspecte par rapport à une *lectio difficilior*. Sur le plan syntaxique, elle laisse entrevoir les deux mouvements clairs: David et tout le peuple qui est avec lui se rendent dans la localité de Baala, également appelée Qiryath Yearim. Le mouvement du retour est, quant à lui, exprimé par le fait de « faire monter de là » l'arche de Dieu.

D'autre part, la précision «c'est Qiryath Yearim qui appartient à» est propre à 4QSam[a]. Il s'agit d'une information connue ailleurs comme en Jos 15,9; 18,14 et 1 Chr 13,6. Sur le plan textuel, 4QSam[a] est donc proche de 1 Chr 13,6.

Un premier regard comparatif montre que 4QSam[a] ne contient pas les difficultés textuelles et littéraires du TM. La question est dès lors de savoir si son scribe ne les connaissait pas ou s'il a voulu les gommer. Dans le sens inverse, l'autre question est si le scribe du TM connaissait la lecture propre à 4QSam[a] ou non. Textuellement parlant, l'observation de ces deux témoins ne permet pas de répondre à ces questions. On peut très bien penser que 4QSam[a] précise l'indication géographique en ajoutant le deuxième nom de la ville de Baala. Cela ne serait d'ailleurs pas étonnant, puisque ce manuscrit est connu pour contenir des lectures anciennes, mais aussi des lectures harmonisantes [13]. Il s'agirait d'une

---

[13] D.W. PARRY, "The Textual Character of the Unique Readings of 4QSam[a]

assimilation aux passages parallèles. En revanche, on peut penser que si le scribe du TM a voulu transformer (בעל(ה en quelque chose d'autre, il avait également intérêt à enlever la précision sur le deuxième nom de la même localité. De toute manière, la comparaison entre בעלה de 4QSam[a] et מבעלי du TM montre que, sur ce point précis, c'est ce dernier qui est secondaire. Je m'accorde donc volontiers avec Julius Wellhausen et Eugene Ulrich qui pensent que la lecture originelle en 2 S 6,2 devait être quelque chose comme בעלה ou יהודה (בעל(ה qu'aucun témoin n'a finalement gardé tel quel [14].

Si donc בעלה ou יהודה (בעל(ה était la lecture originelle, cela reviendrait à dire que le TM et 4QSam[a] ont créé ou suivi deux traditions différentes de relecture, qui ont donné deux branches dans la généalogie textuelle de 2 S 6,2. Les lignes suivantes montreront cependant que 4QSam[a] ne semble pas avoir été en contact direct avec la lecture originelle.

III. La lecture du TM en 1 Chr 13,6

ויעל דויד וכל ישראל בעלתה אל קרית יערים אשר ליהודה להעלות משם
את ארון האלהים יהוה יושב הכרובים אשר נקרא שם

1 Chr 13,6 reprend 2 S 6,2 avec plusieurs différences textuelles. On sait que sur le plan textuel, Chr est un texte ambivalent. Dans certains cas, il peut refléter un texte tardif et retravaillé, alors que dans d'autres, il peut refléter la formulation la plus ancienne du texte parallèle de Samuel-Rois lorsque c'est celui-ci qui a évolué [15]. Dans le contexte de 1 Chr 13,6, on retrouve probablement ces deux aspects.

(4Q51)", *Dead Sea Scrolls and Other Early Jewish Studies in Honour of Florentino García Martínez* (eds. A. Hilhorst – E. Puech – E. Tigchelaar) (JSJS 122; Leiden 2007) 163-182; E. Ulrich, "A Qualitative Assessment of the Textual Profile of 4QSam[a]", *Dead Sea Scrolls*, 147-161; I. Himbaza, "4QSam[a] (2 Sam 24:16-22). Its Reading, Where It Stands in the History of the Text and Its Use in Bible Translations", *Archaeology of the Books of Samuel*, 39-52, spéc. 48-50. Voir dans le même volume : A. Aejmelaeus, "Hannah's Psalm in 4QSam[a]", 23-37; D.W. Parry, "Hannah in the Presence of the Lord", 53-73; A. Rofé, "Midrashic Traits in 4Q51 (so-called 4QSam[a])", 75-88.

[14] J. Wellhausen, *Der Text der Bücher Samuelis* (Göttingen 1871) 166-167; E.C. Ulrich, *The Qumran Text of Samuel and Josephus* (HSM 19; Missoula, MT 1978) 198.

[15] Voir G.N. Knoppers, *1 Chronicles 10–29: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 12A; New York 2004) 580-581.

Pour 1 Chroniques, David a rassemblé tout Israël (et non une partie selon 2 Samuel 6) pour monter «à Baala (בעלתה), à Qiryath-Yearim qui appartient à Juda» [16]. Contrairement à 2 S 6,2, cette lecture est cohérente avec la suite de la phrase להעלות משם את ארון (pour faire monter de là l'arche). Ici Baala est l'équivalent de מבעלי que nous lisons en 2 S 6,2. Cet élément, sous une forme ou sous une autre, est attesté par tous les témoins textuels aussi bien en 2 Samuel 6 qu'en 1 Chroniques 13. Plusieurs chercheurs estiment cependant que la forme de 1 Chroniques 13 est supérieure à celle de 2 Samuel 6 [17]. Le dénominateur commun de tous les témoins textuels est l'élément בעל(ה) que je considère comme originel, ses inflexions étant jugées secondaires.

«À Qiryath-Yearim» semble être ajouté comme une précision de la localité déjà citée et non comme une deuxième localité. Cette précision était nécessaire puisque le verset 5 dit clairement que David a rassemblé tout Israël pour ramener l'arche de Qiryath-Yearim, alors que le v. 6 parle de Baala. Il fallait éviter une discordance en rappelant que les deux noms désignent au fond la même localité. En revanche, cette même précision n'a pas d'équivalent dans le TM de 2 S 6,2 alors qu'elle est attestée en 4QSam[a] sous la forme «c'est Qiryath-Yearim». Si l'on devait établir une relation de dépendance textuelle basée sur ce point, on dirait que 4QSam[a] reprend et corrige 1 Chr 13,6 pour une meilleure intelligibilité de la phrase. «Qui appartient à» est une liaison commune entre 4QSam[a] et 1 Chr 13,6. Elle renforce le lien historique entre les deux traditions textuelles.

«Juda» est un élément commun à tous les témoins textuels. Il est également considéré ici comme faisant probablement aussi partie de la rédaction originelle [18].

Il semble donc clair que 4QSam[a] et 1 Chr 13,6 appartiennent à une même branche de la généalogie textuelle différente de 2 S 6,2. Et, vu la manière d'évoquer Qiryath-Yearim, l'hypothèse soutenue ici est que c'est 4QSam[a] qui corrige 1 Chr 13,6 et donc dépend de lui.

---

[16] La Peshitta précise «Qiryath Narim qui est à la frontière de la terre de la tribu de la maison de Juda».

[17] Voir S. JAPHET, *I&II Chronicles* (OTL; London 1993) 278; I. KALIMI, *An Ancient Israelite Historian.* Studies in the Chronicler, His Time, Place and Writing (SSN 46; Assen 2005) 72-73.

[18] Pour Ulrich cet élément est essentiel pour le texte. Voir ULRICH, *The Qumran Text*, 198-199.

IV. La lecture de la LXX en 2 S 6,2

καὶ ἀνέστη καὶ ἐπορεύθη Δαυιδ καὶ πᾶς ὁ λαὸς ὁ μετ᾽ αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἀρχόντων Ιουδα ἐν (+ τῇ *L*) ἀναβάσει (+ τοῦ βουνοῦ *L*) τοῦ ἀναγαγεῖν ἐκεῖθεν τὴν κιβωτὸν τοῦ θεοῦ, ἐφ᾽ ἣν ἐπεκλήθη τὸ ὄνομα κυρίου τῶν δυνάμεων καθημένου ἐπὶ τῶν Χερουβιν ἐπ᾽ αὐτῆς.

La lecture ἀπὸ τῶν ἀρχόντων Ἰούδα (parmi les dignitaires de Juda) est l'équivalent grec du TM מבעלי יהודה. Le grec a lu ce texte qu'il rend scrupuleusement mot pour mot. Il comprend בעלי comme le pluriel construit de בעל. Une variante attribuée à Aquila lit ἀπὸ τῶν ἱερέων (parmi les prêtres). La LXX, comme ses recensions, est donc en accord avec la deuxième option dans l'analyse et la compréhension de la lecture du TM. Dès lors la question est de savoir si les difficultés évoquées pour l'hébreu sont résolues en grec. La grande question posée par cette compréhension était le lieu de destination de David, là où il devait prendre l'arche. La LXX répond à cette question en lisant un plus ἐν ἀναβάσει (dans la montée), si bien que l'adverbe ἐκεῖθεν (de là), traduction fidèle de משם, fait allusion à cet endroit.

La lecture ἐν ἀναβάσει qui constitue un plus par rapport au TM, demande également explication. Depuis Julius Wellhausen, plusieurs chercheurs l'expliquent comme une double lecture due à une métathèse. Dans ce cas, les deux lectures de la LXX dépendraient du seul TM [19]. Pour Eugene Ulrich en revanche, il s'agit d'une harmonisation tardive entre la lecture connue par le TM et celle qui est connue en 4QSam[a] [20].

La rétroversion en hébreu de la lecture de la LXX donnerait soit בעלה, décomposé et compris comme un ב (dans) + participe עלה (montant), soit très littéralement במעלה (dans la montée). Dans la mesure où la lecture בעלה, attestée par d'autres témoins peut être à la base de la traduction de la LXX, il me semble préférable de ne pas forcer le trait littéral en supposant l'hébreu במעלה. Il faut donc considérer בעלה comme la *Vorlage* de ἐν ἀναβάσει. En revanche, le terme hébreu peut être analysé comme le nom de la localité de «Baala» et non «dans la montée» comme le fait la LXX. La traduction grecque contient donc un élément étranger à sa *Vorlage* hébraïque. D'ailleurs la compréhen-

---

[19] Stephen Pisano soutient cette hypothèse. Voir S. PISANO, *Additions or Omissions in the Books of Samuel.* The Significant Pluses and Minuses in the Masoretic, LXX and Qumran Texts (OBO 57; Fribourg – Göttingen 1984) 101-104.

[20] ULRICH, *The Qumran Text*, 198-199.

sion et le découpage en deux mots par la LXX de בעלה en ἐν ἀναβάσει pose un autre problème d'intelligibilité de la phrase grecque. En effet, si ἀναβάσει constituait la destination de David, la préposition utilisée avec le verbe πορεύομαι ne devrait pas être ἐν mais εἰς (cf. 1 S 11,14.15; 2 S 11,22 LXX; 12,29; 13,7.8.38; 14,23).

Il semble donc qu'il faille analyser séparément la lecture supposée de la *Vorlage* hébraïque de la LXX et la traduction grecque qui en découle. La traduction a pu mettre un accent sur des éléments différents à partir du même texte hébreu.

1. *La Vorlage hébraïque de la LXX.*

Une rétroversion littérale de la lecture actuelle de la LXX donnerait מבעלי יהודה בעלה. Cette construction est une combinaison de deux traditions hébraïques de lecture: d'un côté מבעלי יהודה connue par le TM et de l'autre בעלה connue en 4QSam[a]; cf. 1 Chr 13,6. L'expression מבעלי יהודה est ici comprise comme «parmi les dignitaires de Juda» et בעלה désigne le lieu de la destination de David. Comme les deux lectures désignent des réalités différentes, la phrase est tout à fait intelligible. Dans ce cas, on n'a pas besoin de parler de «double lecture». Une autre compréhension possible est que David et le peuple qui l'accompagne partent de la localité de Baalè de Juda vers celle de Baala, qui dans ce cas, serait une localité différente. Cette possibilité de compréhension est écartée ici parce qu'elle nécessiterait une explication en même temps littéraire et géographique sur ces localités.

Il me semble néanmoins que même si la phrase grecque est intelligible, cette combinaison des deux traditions hébraïques s'est faite au niveau du grec et non de l'hébreu. En effet, la construction מבעלי יהודה בעלה devrait nécessairement être postérieure à l'établissement de la branche TM de la généalogie textuelle de 2 S 6,2. À moins d'être très tardif, un seul texte hébreu considéré comme *Vorlage* de la LXX et en même temps contenant toute la construction מבעלי יהודה בעלה n'a donc vraisemblablement pas existé [21].

---

[21] Pour une opinion contraire, voir P. HUGO, "Die Septuaginta in der Textgeschichte der Samuelbücher. Methodologische Prinzipien am Beispiel von 2 Sam 6,1-3", *Die Septuaginta – Texte, Kontexte, Lebenswelten.* Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 20.-23. Juli 2006 (eds. M. KARRER – W. KRAUS) (WUNT 219; Tübingen 2008) 336-352, spéc. 350-351. Pour lui, la *Vorlage* de la LXX, reflétée fidèlement dans la traduction, représente le texte le plus ancien, que le TM et 4QSam[a] ont repris chacun à sa manière. Quelques autres publications soutiennent l'ancienneté de la LXX. Voir A.G. AULD,

2. *La traduction en grec de la LXX.*

Si chaque élément du texte grec reflète rigoureusement l'hébreu, la construction de l'ensemble ἀπὸ τῶν ἀρχόντων Ιουδα ἐν ἀναβάσει a été créée au niveau du grec en combinant deux traditions textuelles hébraïques déjà établies. La première partie : ἀπὸ τῶν ἀρχόντων Ιουδα, traduit מבעלי יהודה alors que la deuxième : ἐν ἀναβάσει, vient de בעלה. La seule particularité du traducteur / recenseur est de les avoir combinées. La première conséquence de cette observation est qu'il n'y a pas de double lecture dans la LXX, puisque dans la compréhension de son texte, les deux éléments contiennent des informations différentes. La deuxième conséquence est que le texte actuel de la LXX est postérieur à la branche généalogique du TM qu'elle reprend telle quelle. On peut évidemment penser qu'à l'origine la LXX ne contenait que l'une des deux lectures et que l'autre est le fruit d'une recension. C'est par exemple la position de Eugene Ulrich et Kyle McCarter qui privilégient l'ancienneté de בעלה, l'équivalent hébreu de ἐν ἀναβάσει [22]. Je m'inscris dans cette ligne d'interprétation. Dans ce cas, la LXX aurait d'abord reflété le texte originel de 2 S 6,2 avant de s'en détacher en ajoutant la lecture de la branche généalogique du TM. Il s'agit probablement d'un ajout recensionnel. Ce faisant, la LXX créait une branche supplémentaire propre à elle. Cette branche hybride est donc tardive.

Par ailleurs, en traduisant בעלה par ἐν ἀναβάσει, le texte grec segmente le mot et il traduit littéralement chaque segment, alors que l'hébreu désignait une localité. Le texte de la LXX s'est donc éloigné de l'esprit de sa *Vorlage* hébraïque. La localité de «Baala» que l'hébreu désignait devient «dans la montée», ce qui est une indication peu claire. En effet, le lecteur ne sait pas de quelle montée il s'agit. Précisément, ici le texte antiochien a senti la nécessité de compléter la phrase en lisant ἀπὸ τῶν ἀρχόντων Ιουδα ἐν τῇ ἀναβάσει τοῦ βουνοῦ («parmi les dignitaires de Juda dans la montée de la colline»). L'ajout de « de la colline » fait directement le lien avec le v. 3 et 1 S 7,1. En anticipant la

---

I&II Samuel: A Commentary (OTL; Lousville, KY 2011) 405. Il rend le texte par "And David upped and went — and all the people who were with him — from the lords of Judah *in ascent*, to bring up from there the ark of God [...]". Malheureusement Auld n'explique pas son choix dans la suite du commentaire.

[22] Pour Ulrich, la *Vorlage* de la LXX aurait lu soit בעל(ה) יהודה soit בעלה היא קרית יערים אשר ליהודה. En revanche, l'équivalent du TM מבעלי יהודה aurait été repris comme tel, ce qui explique le doublet que nous avons dans la LXX. Voir Ulrich, *The Qumran Text*, 198-199. Pour McCarter en revanche, il faut lire בעלה seul. Voir McCarter, *II Samuel*, 161-162.

précision du v. 3, le texte antiochien résout toute la question de l'intelligibilité du v. 2 en grec. Finalement, en dehors du texte antiochien, on ne comprend pas bien les raisons littéraires qui auraient poussé la LXX à combiner deux traditions textuelles hébraïques. Il est dès lors possible que cette combinaison constitue une démarche de conservation de la matière textuelle qui visait simplement à compléter un texte par un autre, en les analysant comme contenant des informations différentes [23].

Il faut maintenant se demander si le choix de la segmentation du terme בעלה en ἐν ἀναβάσει est simplement le fruit d'une compréhension différente de la part du traducteur ou si sa démarche était motivée par une raison littéraire. Stephen Pisano pense que la manière dont la LXX rend ce mot n'est peut-être pas dénuée de toute arrière-pensée, puisque en 2 S 6,2 comme en 1 Chr 13,6 le nom de Baala n'apparaît finalement pas. Le traducteur aurait voulu éviter que le nom du dieu Baal soit associé à l'arche de Dieu [24]. Je m'accorde volontiers avec Pisano sur ce point. En effet, chaque fois qu'en hébreu le mot Baal est en lien direct avec Dieu ou avec son porte-drapeau (comme David ou Élisée), il est évité en grec. C'est le cas en Jg 8,33; 2 S 5,20 [25]; 6,2; 2 R 4,42. Sans utiliser les mêmes mots, le Targum agit exactement comme la LXX dans ces mêmes passages. Les deux évitent soigneusement de citer le nom de Baal. On observe donc que la LXX et le Targum s'accordent et vont plus loin que les révisions du TM également sensible à la question de la présence du nom de Baal. Cette enquête aura montré que dans plusieurs traditions textuelles (TM, LXX, Targum), on a soigneusement évité la proximité entre l'arche de Dieu et le dieu Baal.

V. La lecture de la LXX en 1 Chr 13,6

LXX$^{A\text{-}B}$

καὶ ἀνήγαγεν αὐτὴν Δαυιδ, καὶ πᾶς Ισραηλ ἀνέβη εἰς πόλιν Δαυιδ, ἣ ἦν τοῦ Ιουδα, τοῦ ἀναγαγεῖν ἐκεῖθεν τὴν κιβωτὸν τοῦ θεοῦ κυρίου καθημένου ἐπὶ χερουβιν, οὗ ἐπεκλήθη ὄνομα αὐτοῦ.

LXX^{L}

καὶ ἀνέβη Δαυὶδ καὶ πᾶς ἀνὴρ Ἰσραὴλ εἰς Καριαθιαρίμ, ἣ ἐστι τοῦ Ἰούδα, τοῦ ἀναγαγεῖν ἐκεῖθεν τὴν κιβωτὸν τοῦ θεοῦ Κυρίου τοῦ καθημένου ἐπὶ Χερουβὶμ οὗ ἐπεκλήθη τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐκεῖ.

---

[23] Cette démarche ressemble à celle d'Origène dans les Hexaples.
[24] Voir PISANO, *Additions or Omissions*, 101-104.
[25] Pour le passage parallèle de 1 Chr 14,11LXX, voir ci-dessous.

La traduction de la LXX de 1 Chr 13,6 s'éloigne en partie de la problématique discutée jusqu'ici.

Premièrement, à la place des noms évoqués de Baala et Qiryath-Yearim, nous lisons εἰς πόλιν Δαυιδ «vers la ville de David». La LXX de 1 Chr 13,6 ne reflète donc pas la double problématique de la version de 2 S 6,2. En revanche, sa lecture pourrait refléter une réponse à la question littéraire posée par l'évocation du dieu Baal. Un cas parallèle se trouve en 1 Chr 14,11, où la LXX lit la première occurrence comme Βααλφαρασιν et la deuxième comme Διακοπὴ φαρασιν. Le mot «Baal» disparaît. Rogers pensait que le traducteur avait voulu éviter un dieu païen. Cependant, en objection, Leslie Allen se demande pourquoi dans ce cas le traducteur aurait laissé la première occurrence intacte. Je répondrais que pour le traducteur la question du nom de Baal se pose seulement dans la deuxième occurrence, puisque c'est David (le fidèle du Seigneur) qui impose un nouveau nom à une localité. Selon le texte grec, précisément David change le nom de la localité en gommant désormais le nom de Baal [26].

De son côté, le texte antiochien qui lit εἰς Καριαθιαρίμ («vers Qiryath-Yearim»), rend littéralement le texte actuel du TM de 1 Chr 13,6, à l'exception notoire de l'équivalent du mot בעלתה. Vu que tous les témoins hébreux de Samuel et de Chroniques contiennent ce mot et que la LXX de Samuel le reflète également, il faut en conclure que c'est la LXX de 1 Chr 13,6, dans ses différentes lectures, qui est secondaire. On notera également que dans ce passage, la Peshitta ne cite pas non plus le nom de Baala avant Qiryath-Yearim.

Deuxièmement, la LXX de 1 Chr 13,6 soulève une autre question littéraire. En effet, lu avec le v. 5, son texte laisse entendre que David a fait monter l'arche de la ville de Yearim et que (ensuite?) tout Israël est monté vers la ville de David, (i.e. Jérusalem?), pour faire monter de là l'arche de Dieu! Cette lecture qui serait séduisante est cependant en désaccord avec le v. 7 qui dit qu'on a pris l'arche de la maison d'Avinadav. Le texte de la LXX, représenté par les mss A et B semble corrompu [27], alors que l'antiochien semble le corriger en opérant un retour en direction du TM.

---

[26] Voir L.C. ALLEN, *The Greek Chronicles.* The Relation of the Septuagint of I & II Chronicles to the Masoretic Text. Part I: The Translator's Craft (VTS 25; Leiden 1974) 166.

[27] KNOPPERS, *1 Chronicles 10-29*, 580, dit qu'il y a probablement ici une dittographie.

La généalogie textuelle de la LXX de 1 Chr 13,6 montre qu'elle dépend probablement du TM du même verset. Ses lectures divergentes sont alors dues soit à la corruption soit aux raisons littéraires tardives.

VI. Synthèse: histoire du texte et généalogie des témoins textuels en 2 S 6,2

L'histoire du texte de 2 S 6,2 me semble montrer plusieurs états textuels possibles sans pouvoir mettre tous les témoins textuels sur une même ligne généalogique. De là, Stephen Pisano rappelle l'importance de respecter les particularités des témoins comme le TM, la LXX et 4QSam[a] [28].

Dans la forme actuelle, aucun témoin textuel ne me semble contenir la lecture originelle de ce passage [29]. Tous les témoins reflètent en effet des inflexions textuelles qui témoignent de leur évolution. Au final, le périple de David offre cinq options de lectures dont seules trois me semblent avoir connu leur archétype. Les trois branches généalogiques principales sont le TM de 2 S 6,2; le TM de 1 Chr 13,6 et la LXX de 2 S 6,2. Cette dernière a ensuite été influencée par le TM. Les deux autres branches textuelles que sont 4QSam[a] et les lectures grecques de 1 Chr 13,6 semblent dépendre du TM de 1 Chr 13,6.

(1) Le TM semble être parti d'un texte comme בעל(ה) יהודה originel, pour infléchir le premier mot dans un deuxième temps. Comme on l'a vu, il est difficile de savoir si son scribe a opéré une telle inflexion avec la volonté de donner un autre sens au texte. L'hypothèse que j'ai soutenue est que le scribe du TM a voulu éviter le dieu Baal dans ce verset, au moins par la déformation de ce nom. Sa proximité avec l'arche de Dieu a dû déranger.

(2) 1 Chr 13,6 a pu partir du même texte. Le rédacteur de 1 Chroniques aurait alors infléchi son texte en y adjoignant Qiryath-Yearim comme une précision littéraire, pour désigner la même localité de Baala. Cependant, la manière dont cette adjonction a été faite restait insatisfaisante, puisqu'elle pouvait laisser penser que Qiryath-Yearim constituait une étape supplémentaire après Baala.

(3) 4QSam[a] semble avoir suivi 1 Chr 13,6 en le corrigeant,

---

[28] PISANO, *Additions or Omissions*, 284-285.

[29] Voir dans le même sens plusieurs articles dans G.A. AULD, *Samuel at the Threshold.* Selected Works of Graeme Auld (SOTSM; Aldershot 2004); C. NIHAN, "Samuel, Chronicles, and 'postchronicles' Revisions: Some Remarks of Method", *Reading the relecture?*, 57-78.

puisqu'il évoque également Baala et Qiryath-Yearim, alors que le texte de 2 S 6,2 ne contient pas ce deuxième nom. En revanche, la confusion possible de 1 Chr 13,6 est gommée par une identification claire entre les deux localités. De ce point de vue, 4QSam[a] constitue une branche secondaire de la lignée de 1Chr 13,6. En imposant des inflexions à la forme originelle, le TM de 1 Chr 13,6 et 4QSam[a], d'une part, et le TM de 2 S 6,2 d'autre part, ont donc probablement évolué parallèlement donnant lieu à deux branches dans la généalogie textuelle.

(4) L'histoire du texte de la LXX de 2 S 6,2 pourrait s'expliquer par deux phases. Dans un premier temps, la LXX aurait lu ἐν ἀναβάσει en tant qu'équivalent de בעלה [30]. Cette lecture correspondait au même texte originel. Dans un deuxième temps, la lecture ἀπὸ τῶν ἀρχόντων Ἰούδα, qui est un décalque du TM מבעלי יהודה, aurait été introduite comme un ajout recensionnel. De ce fait, le texte actuel de la LXX de 2 S 6,2 est globalement postérieur au TM et dépend en partie de lui. Le fait de combiner deux traditions de lecture crée une troisième branche généalogique. En tout cas, la LXX de 2 S 6,2 n'est pas liée à la branche généalogique de 1 Chr 13,6 et 4QSam[a].

(5) La LXX de 1 Chr 13,6 reflète une histoire compliquée de son texte puisque ses témoins manuscrits sont très divergents. Il semble néanmoins que les divergences textuelles peuvent être expliquées à partir du texte hébreu que nous avons dans le TM de 1 Chr 13,6. Les différentes formes textuelles grecques dépendent de lui comme une branche secondaire de la même lignée généalogique.

Université de Fribourg — Innocent HIMBAZA
Avenue de l'Europe, 20
CH - 1700 Fribourg

Summary

2 Sam 6,2 raises both textual and literary questions. On the textual level, no witness provides the original reading, since all the readings are the result of a literary development. However, the LXX of 2 Sam 6,2 is later than the MT since it depends partially upon it. The reading of 4QSam[a] does not depend upon the MT of 2 Sam 6,2. Instead, it may have originated from the MT of 1 Chr 13,6 with which it shares literary concerns. Moreover, the presence of the name Baal in a verse concerning the ark of God may explain textual changes not only in the MT but also in the LXX.

---

[30] Pour un point de vue convergent, voir R.J. SALEY, "Greek Lucianic Doublets and 4QSam[a]", *BIOSCS* 40 (2007) 63-73, spéc. 68-69.

RECENSIONES

Vetus Testamentum

April D. WESTBROOK, *'And He Will Take Your Daughters...'*. Woman Story and the Ethical Evaluation of Monarchy in the David Narrative (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 610). New York – London, Bloomsbury T&T Clark, 2015. xiii-269 p. 16 × 24

Dans cette publication A.D. Westbrook offre une version remaniée de sa thèse de doctorat soutenue à l'université de Claremont en 2010. Elle y examine le motif littéraire d'histoires de femmes et sa contribution au récit de David dans les livres de Samuel, en se centrant sur l'élément d'évaluation éthique inhérent à ce même motif. Car il n'y a pas moins de treize histoires de femmes dans le récit de David et celles-ci jouent un rôle déterminant dans la narration, que ce soit par leur caractérisation ou par la manière dont elles font avancer l'intrigue. Sur ce dernier point Westbrook s'oppose à A. Batch (*"The Pleasure of Her Text"*. A Feminist Companion to Samuel and Kings [ed. A. Brenner] [FCB 5; Sheffield 1994] 106-128) pour qui les personnages féminins sont dans ce récit définis par les réactions masculines. Sans ces histoires de femmes le lecteur rencontrerait une présentation de David bien différente et le récit prendrait une tout autre tournure. Ce qu'en définitive Westbrook entend démontrer, c'est que ces épisodes servent un but particulier dans le récit de David des livres de Samuel: ils ont pour visée de porter un jugement éthique sur la monarchie et de conduire le lecteur à interroger les comportements des rois et leur usage du pouvoir.

D'une part, l'étude veut établir que les histoires de femmes parce qu'intentionnellement placées dans un récit composite en livre un principe d'organisation et une clé d'interprétation. Elle n'entend pas, pour cette raison, revenir aux discussions sur l'histoire de la composition du récit de David, largement menées depuis l'ouvrage fondateur de L. Rost (*The Succession to the Throne of David* [Sheffield 1982]), mais examiner le texte en "sa forme présente". Elle s'intéresse d'autre part à l'impact de ces histoires de femmes sur le lecteur, supposé enclin à aimer David et à le considérer comme un roi exemplaire. L'idée est que les récits des interactions de David avec des femmes portent le lecteur à se confronter avec un personnage qui en réalité suscite peu de sympathie. Ces histoires de femmes maltraitées par un roi abusant de son pouvoir sont pour le lecteur un miroir de la monarchie israélite et, plus largement, de toute structure sociale hiérarchique, dont la tendance presque inévitable est de générer des injustices. L'approche est donc résolument synchronique et fait place à une herméneutique de la lecture; elle cherche à équilibrer l'attention au "monde du texte" (compris comme les facteurs culturels et historiques nécessaires à la compréhension du récit) et l'attention au "monde du lecteur".

Ce parti pris d'une analyse purement synchronique renforce toutefois l'interrogation que suscite le présupposé selon lequel le récit de David donne l'opportunité d'observer la vie d'un des premiers rois israélites.

Sur l'observation que le récit de David suit une progression thématique logique: acquisition du pouvoir — possession du pouvoir — pouvoir menacé, diverses péricopes mettant en scène des femmes sont analysées. Ainsi celles qui concernent Mérav et Mikal (1 S 18,17-30; 19,11-17), Avigaïl (1 S 25,1-44), la femme de Ein-Dor (1 S 28,1-15), Riçpa et Mikal (2 S 3,6-39; 2 S 6,16-23) pour la première séquence (acquisition du pouvoir); Bethsabée (2 S 11,1 – 12,31), Tamar (2 S 13,1-39) et la femme sage de Teqoa (2 S 14,1-24) pour la seconde séquence (possession du pouvoir); enfin les dix concubines (2 S 15,14-16; 16,15-23; 20,3), la femme sage de Avel-Beth-Maaka (2 S 20,15-22), Riçpa et Mikal (2 S 21,8-14) pour la dernière séquence (pouvoir menacé). Tous ces personnages féminins servent à pointer des problèmes politiques, sur lesquels le lecteur doit porter un jugement. Pour Westbrook le point commun de ces épisodes est qu'ils questionnent la capacité de la royauté à exercer la justice. À partir d'une définition établie par R.G. Smith (*The Fate of Justice and Righteousness During David's Reign.* Narrative Ethics and Rereading the Court History According to 2 Samuel 8:15–20:26 [LHB/OTS 508; New York 2009] 42-46), la justice est ici entendue comme promotion d'une société où règnent ordre et paix, liberté et égalité, protection des plus faibles. Son exercice est corrélé à un usage éthique du pouvoir. C'est pourquoi le choix est fait de commencer par une évocation d'Anne (1 S 1,1 – 2,21), dont les paroles aident à comprendre qu'agir avec justice, c'est avant tout user de son pouvoir pour habiliter autrui à en avoir. Pourtant YHWH lui-même avertit d'emblée qu'il en sera tout autrement en Israël (1 Samuel 8). Le lecteur qui s'apprête à parcourir les livres de Samuel ne peut que se demander si le pouvoir royal exercera ou non la justice.

De la séquence qui raconte l'ascension au pouvoir de David, on retiendra l'importance politique des mariages de David — un donné souvent relevé par les exégètes — le tout premier étant celui avec Mikal, la seule femme de toute la Bible à être caractérisée comme aimant un homme (1 S 18,20) et que Westbrook considère comme un symbole du peuple, dans sa relation aux deux types de royautés représentés par Saül et David. En définitive, la relation entre Mikal et David inscrirait dès le début du récit que ce dernier n'est pas disposé à faire justice. L'épisode impliquant Avigaïl est entouré de deux récits où l'on voit, de part et d'autre, David épargner Saül pourtant offert à ses coups. Parce qu'ici comme ailleurs l'analyse se focalise sur la caractérisation des personnages au détriment d'autres aspects de la narration, la dynamique de ce triptyque n'est pas véritablement mise à jour. Selon Westbrook, Avigaïl aurait pour fonction de montrer que ceux qui soutiennent le roi n'obtiennent pas pour autant la garantie d'un futur assuré; elle aussi serait symbole du peuple, qui peut certes expérimenter la protection du roi mais également le fait d'être abusé et utilisé par lui pour des fins personnelles. Le parallèle des destins de Riçpa et Mikal en 2 Samuel 3 dramatiserait enfin la confrontation entre la maison de Saül et celle de David et mettrait à jour l'injustice d'une royauté s'imposant par la force. Là encore les femmes seraient représentatives de ce que la nation peut vivre quand le roi en exercice n'a d'autres préoccupations que d'asseoir son pouvoir.

Dans la deuxième séquence, où David apparaît exerçant le pouvoir, les histoires de femmes (2 S 11,1 – 12,31; 2 S 13,1-39; 2 S 14,1-24) suivent un déroulement analogue et sont à comprendre en relation les unes avec les autres. Chacune est révélatrice de la royauté qu'exerce David et leur triade conduit progressivement le lecteur de la perspective du pouvoir acquis à celle d'un pouvoir quasi perdu. Le lecteur est confronté à un David qui abuse ouvertement de son pouvoir jusqu'à devenir lui-même abusé par son propre fils. Comme les précédentes ces histoires de femmes interrogeraient l'usage du pouvoir à l'intérieur de tout système social, plus particulièrement sous les aspects de la domination, de la manipulation et de l'abdication. Westbrook montre que le comportement de David vis-à-vis de Bethsabée et d'Urie est à comprendre en relation à l'avertissement donné par Samuel au peuple qui demande un roi (1 Samuel 8), et le châtiment divin qui épargne la personne du roi, en relation à la promesse d'une dynastie éternelle (2 Samuel 7). La volonté de souligner le côté négatif de David et de garder à Bethsabée une dimension totalement positive livre toutefois une lecture un peu simplificatrice du récit. Pour Westbrook l'histoire, plus odieuse encore, de Tamar souligne que le souci de préserver la monarchie l'emporte sur celui de faire justice aux opprimés, quand bien même c'est la maison royale qui est l'oppresseur. Elle manifeste que, comme père et roi, David a déjà en quelque sorte abdiqué. Enfin l'histoire de la femme de Teqoa, un double du prophète Natan en quelque sorte, achèverait de dévoiler l'échec de David, comme père et comme roi. Lui qui usait de son devoir pour dominer est à son tour manipulé.

Dans la dernière séquence l'affaire des dix concubines révélerait plus encore la tragédie morale de tout abus de pouvoir, alors qu'une autre femme sage montrerait l'habileté héroïque d'un bon usage du pouvoir. L'épisode des concubines raconte en effet qu'Absalom s'empare par la violence du trône de son père. Si la prophétie de Natan après le rapt de Bethsabée (2 S 9,11) et à nouveau celle de Samuel (1 Samuel 8) trouvent là un accomplissement, il n'en reste pas moins que David utilise stratégiquement ces femmes pour démasquer les ambitions de son fils. Ceci dit, il est difficile de comprendre pourquoi Westbrook fait de ces femmes le symbole de Jérusalem. L'épisode de la femme sage d'Avel-Beth-Maaka (2 S 20,15-22), qui vient en parallèle à celui des concubines, questionnerait la tentation permanente de destruction de la part de ceux qui détiennent le pouvoir. En fin de parcours l'acte de Riçpa qui protège les cadavres de ses fils (2 S 21,10) est pour Westbrook en profond contraste avec les stratégies politiques de David qui n'hésite pas à verser le sang et à livrer des hommes aux Gabaonites. C'est d'ailleurs quand ce dernier décide à son tour d'ensevelir les ossements de Saül, de Jonathan et des suppliciés que Dieu se montre à nouveau favorable. Riçpa serait une représentation métaphorique de la nation qui souffre la violence du roi et ne cesse pourtant de réclamer justice.

Au final, l'ouvrage est agréable à lire et renouvelle la lecture de textes bien connus. Il tire profit des résultats obtenus par les études qui l'ont précédé mais, la bibliographie étant presque exclusivement de langue anglaise, il s'inscrit dans un univers de recherche un peu restreint. Si le lecteur peut rester perplexe devant le fait que Westbrook voit systématiquement des parallèles dans toutes ces histoires de femmes et décèle une structure chiastique dans chacun des épisodes qui les concerne, il tirera plaisir à suivre le fil narratif

mis à jour par le parcours proposé et reconnaîtra que les personnages féminins jouent un rôle déterminant dans le récit de David.

17 rue de l'Assomption
F-75016 Paris

Sophie RAMOND

Kenneth H. CUFFEY, *The Literary Coherence of the Book of Micah.* Remnant, Restauration, and Promise (Library of Hebrew Bible/ Old Testament Studies 611). New York – London, Bloomsbury T&T Clark, 2015. xix-379 p. 16 × 24

Wie bereits der Titel verrät, ist das Thema der von Cuffey (C.) vorlegten Studie die Kohärenz des Buches Micha. Was man darunter verstehen kann, verdeutlichen die Alternativen, vor denen nach C. ein Leser des Buches Micha steht: Gibt es einen Gesichtspunkt ("aspect") in der literarischen Anlage ("literary nature") des Buches, der alle prophetischen Äußerungen ("oracles") unabhängig von ihrer historischen Herkunft zusammenbindet, oder ist das Michabuch aus einer Sequenz unverbundener prophetischer Worte zusammengesetzt, die jeweils unterschiedlicher Entstehung und historischer Herkunft sind? (1). Das aber bedeutet: Die Studie geht primär von einer synchronen Perspektive aus und ist vor allem am Endtext ("final form") des Michabuches interessiert, weniger an seiner Redaktionsgeschichte, wiewohl C. im vorletzten Kapitel seiner Studie auch darauf kurz zu sprechen kommt (303-314). Die Arbeit fügt sich damit in die Reihe eines vor allem in der angelsächsischen Exegese vertretenen Forschungsansatzes, der sich der Endgestalt alttestamentlicher prophetischer Schriften und ihrer theologischen Aussage widmet und dabei häufig von einer gewissen Skepsis gegenüber redaktionsgeschichtlich ansetzenden Arbeiten geprägt ist; allerdings leugnet C. die Möglichkeit einer solchen Fragestellung nicht grundsätzlich. Erkennbar wird dies nicht nur an seiner Rückfrage nach der historischen Einordnung der Endgestalt des Michabuches, sondern auch seiner Terminologie, insofern er von dem "Redaktor" spricht, dem die heutige Form des Michabuches zu verdanken sei.

Die Studie entwickelt zunächst eine hermeneutische Perspektive ("hermeneutical perspective"). Dabei skizziert C. in einem forschungsgeschichtlichen Überblick die Entwicklung von einer aufgrund eines diachron orientierten Ansatzes mehr die Inkohärenz des Buches betonenden Sicht (z.B. B. Stade) hin zu einer Exegese, die vor allem auf synchroner Ebene nach der Kohärenz des Buches fragt (6-52). Dieser allgemeine Überblick fokussiert sich im anschließenden 2. Kap. ("Studies of the Coherence of the Book of Micah", 53-72) auf den aktuellen Stand der Forschung hinsichtlich der oben skizzierten Fragestellung. Vorgestellt werden u.a. die Arbeiten von J. Willis, D. Hagstrom und Ch. Shaw, die jeweils von ganz unterschiedlichen Ansätzen bezüglich der zu erweisenden Kohärenz des Textes ausgehen (z.B. Willis: Abfolge Unheil-Heil; Shaw: Rhetorische Analyse und Situation). Der Überblick mündet ein in die sich nun mit Nachdruck stellende Frage, was denn eigentlich die Kohärenz eines Werkes ausmacht. Vor dem Hintergrund der kurz dargestellten

Studien legen sich nach C. folgende Konzepte nahe: Kohärenz aufgrund der Struktur, Kohärenz aufgrund von Verbindungen ("links") zwischen den einzelnen Untereinheiten, Kohärenz aufgrund von Hinweisen ("indicators") für eine bestimmte Lesestrategie und schließlich Kohärenz aufgrund rhetorischer Anzeichen für eine (gemeinsame) historische Verortung ("setting") (71). Die unterschiedlichen Ansätze führten, wie C. deutlich macht, zu einer divergierenden Strukturierung des Buches in eine jeweils unterschiedliche Kapitel oder Abschnitte des Buches umfassende Zweier-, Dreier- oder Viererstruktur (z.B. Willis: 1-2/3-5/6-7). Dabei weist C. auf die Unzulänglichkeit der häufig zur Gliederung herangezogenen "Höraufrufe" im Michabuch hin, zumal diese auch dort auftreten, wo sie keinerlei Gliederungsfunktion besitzen (z.B. Micha 3,9 und 6,2.9). Demzufolge widmet sich das dritte Kapitel der Frage nach dem Charakter von Kohärenz ("Coherence in Works of Literature"). Dort bietet C. einen Überblick zur literarischen und rhetorischen Theorie von Kohärenz, um daraus eine "working definition of coherence" zu erstellen (73). Das Ergebnis seines Überblicks formuliert er folgendermaßen: Demnach bezieht sich Kohärenz auf die "connectedness" eines Werkes. Dazu zählt vor allem eine klare Kohärenz des *Themas*, die gestützt wird von "internal linkage, structure and perspective" (120). In Kap. 4 sucht C. anhand dieser Kriterien die Kohärenz des Buches Micha zu evaluieren, wie sie in neueren Arbeiten vertreten wird. In Frage stellt C. hier beispielsweise die in vielen neueren Arbeiten vertretene Inklusion durch den Höraufruf an die Völker in Micha 1,2 und 5,14, die jedoch gegenüber einer ebenfalls möglichen Inklusion zwischen den Höraufrufen in Micha 1,2 und 3,1 oder zwischen dem Völkerthema in Micha 4,1-4 und 5,9-14 keine größere Plausibilität beanspruchen könne (151). Demnach kommt C. zum Schluss, dass die wichtigste und entscheidende Dimension von Kohärenz nicht in der Struktur, sondern in der thematischen Dimension zu suchen sei (211). Davon ausgehend sei erst dann die Frage zu stellen, inwiefern möglicherweise anzutreffende Strukturindizien des Textes die Kohärenz des Themas unterstützen. An dritter Stelle schließlich stehe die Frage nach dem historischen Hintergrund der so erschlossenen kohärenten Endform des Buches (ebenda). Im 5. Kap. entwickelt C. seine Sicht der Kohärenz des Michabuches. Das zentrale Thema des Michabuches sei dabei folgendermaßen zu skizzieren: Obwohl Gottes Volk Bestrafung für seine Sünden erwartet, bewirkt Gott Vergebung und Erneuerung (213). Dabei spielen nicht zuletzt die vier Texte im Michabuch, die sich auf die Vorstellung eines Restes beziehen (Micha 2,12-13; 4,7; 5,6-7; 7,18), eine entscheidende Rolle. Jeder dieser Texte stehe dabei am Ende eines Abschnittes als Hoffnungsperspektive (213). Davon ausgehend ergebe sich innerhalb des Buches ein vierfacher Wechsel zwischen der Verkündigung von Unheil und Heil. Insofern diese "Resttexte" jeweils auf die vorausgehende Unheilsverkündigung folgen, gebe das dem Leser die Möglichkeit, den Gedankenfluss zu verstehen und die Verbindung zwischen den einzelnen Teilen zu sehen (217). Diesen Gedankenfluss veranschaulicht C. im Folgenden anhand eines kurzen Durchgangs durch das Michabuch, mit dem er die oben kurz skizzierte Botschaft der "final form" des Michabuches zu verdeutlichen sucht (218-253).

Ähnlich wie C. in Kap. 4 die bisherigen Ansätze zur Kohärenz des Buches Micha zu evaluiert, so setzt er sich in Kap. 6 mit möglichen Anfragen an seine eigene Analyse auseinander. Beispielsweise begegnet er dem Einwand, dass

entgegen seiner These, wonach jeder Abschnitt des Michabuches mit einer heilvollen Verkündigung an den Rest ende, dies gerade in Micha 5,9-14 nicht der Fall sei, damit, dass er diesen Abschnitt als explizierenden Anhang an Micha 5,6-8 ("Rest") zu erklären sucht, so dass dieser im Letzten Micha 5,6-8 unterzuordnen sei (267).

Zwar ist eine diachrone Rückfrage nicht das eigentliche Ziel der Studie von C., dennoch bemüht er auch dieser Fragestellung ansatzweise gerecht zu werden. Unter den sich anbietenden Möglichkeiten einer vorexilischen, exilischen oder nachexilischen Entstehung der Endform des Michabuches, hält er eine nachexilische Entstehung für eher unwahrscheinlich. Wahrscheinlicher sei aufgrund der lebendigen Beschreibung der Krise vielmehr eine exilische Entstehung (307-308), wobei auch eine vorexilische Entstehung nicht auszuschließen sei, die dann allerdings hinsichtlich der Exilierung Erfahrungen aus dem Sanheribsturm aufgreife (309). Demnach könne das Michabuch eine hoffnungsvolle Antwort auf die Umstände der Verwüstung Judas durch Sanherib 701 v. Chr. sein (310).

Kap. 7 stellt eine Art Zusammenfassung der wichtigsten Thesen der Studie dar und formuliert einen Ausblick auf Fragen, die eine künftige Michaforschung in den Blick nehmen sollte (327). Dazu zählt z.B. die Frage nach der Identität desjenigen, der den prophetischen Worten in Micha 4,9 – 5,14 ihre symmetrische Struktur gab, oder die (alte) Frage nach verlässlichen Kriterien für die Unterscheidung genuiner Michaworte (328). Auch die Art der Ausgestaltung von Restvorstellungen in anderen prophetischen Büchern wäre nach Meinung Cs. ein lohnendes Forschungsobjekt (330). Das Buch endet mit einer kurzen Zusammenfassung, die einen Überblick gibt und die wichtigsten Thesen nochmals in Kürze resümiert (343-345). Eine ausführliche Bibliographie und ein umfangreiches Stellenregister sind angefügt.

Die Studie Cs. bietet einen beeindruckenden Überblick zur Michaforschung der letzten 150 Jahre, insbesondere hinsichtlich der Versuche, das Buch, seine Gestalt und seine Theologie als Ganzes zu verstehen. Dies ist ein wichtiges Desiderat gegenüber einer rein diachron arbeitenden Exegese, die manchmal Gefahr läuft, das Gesamt aus dem Blick zu verlieren. C. ist dabei gewiss Recht zu geben, dass die auffällig häufige Erwähnung des Restes einen wichtigen Schlüssel zum Verständnis des Buches und seiner Kohärenz auf Endtextebene darstellt. Den textkritisch nicht unproblematischen Abschnitt Micha 2,12-13 versteht C. dabei mit guten Gründen als Heilsverheißung, wobei dies — und das soll nicht verschwiegen werden — eine zentrale Voraussetzung der These Cs bildet. Dass dabei nicht zuletzt die Frage nach dem wahren Herrscher in Israel ein entscheidendes Bindeglied zwischen Micha 2,13; 3 und 4,7 darstellt, steht ebenfalls außer Zweifel. So handelt es sich gewiss um eine lesenswerte Studie, die auch einer mehr diachron arbeitenden Exegese manche neue Perspektiven eröffnet.

Dennoch sollen verschiedene Kritikpunkte bzw. Einwände nicht verschwiegen werden. So wird mir in der Studie die Funktion der Rest-Texte nicht immer klar. Zumindest hier erwartet der Leser eine ausführlichere Exegese. Dies gilt insbesondere für Micha 5,6-7. An dieser Stelle lediglich davon zu sprechen, dass sich anhand der beiden hier verwendeten Metaphern die Durchsetzungsfähigkeit des Restes ("unstoppable force", 243) zeigt, scheint mir zu wenig. Während nämlich das Bild des Löwen, wie sich aufgrund der

Explikation in V. 7 ergibt, gefährliche Konnotationen hat, ist dies hinsichtlich des Taus nicht der Fall. Vielmehr sind Tau und Regen im AT durchweg positiv konnotiert. Es ist hier also zumindest zu erwägen, ob nicht Israel in V. 6 alternativ zum Löwenbild eine positive Rolle für die Völker spielt. Dies aber würde zugleich einen Ausgleich zwischen dem völkerfreundlichen Text in Micha 4,1-4 und dessen völkerfeindlichem Pendant in Micha 5,9-14 herstellen. Dass dabei Micha 4,1-4 in Jes 2,2-4 eine Parallele hat und Micha 5,9-14 Anklänge an Jes 2,6-8 zeigt, sollte nicht übersehen werden und stellt mit Nachdruck die Frage nach der Kohärenz beider Texte, die C. jedoch auf unterschiedliche Abschnitte des Michabuches verteilen will.

Hinsichtlich der Frage nach der Kohärenz des Michabuches ist die in der neueren Forschung verschiedentlich erwogene Einbindung des Michabuches in ein entstehendes Mehrprophetenbuch m. E. nicht auszublenden. Immerhin weist die Überschrift des Michabuches auf eine inhaltliche ("Wort JHWHs") und chronologische Verbindung mit Hosea, Amos, Zefanja und Jesaja hin. Dies gilt auch für inhaltliche Aspekte des Michabuches. Verschiedene Aussage in Micha 1,2-16 sind m. E. nur vor dem Hintergrund der beiden vorausgehenden Bücher Hosea und Amos verständlich (z.B. Samaria als Inbegriff der Sünde; Götzenbildthematik). Auch die Auseinandersetzung Michas mit seinen Gegnern in Micha 2,6 bedarf zum Verständnis des Hintergrunds von Amos 7,10-17. Von daher wäre nochmals nach der Kohärenz eines aus Hosea, Amos und Micha bestehenden Mehrprophetenbuches zu fragen.

Datierungsfragen sind in der Exegese häufig mit Vorentscheidungen verbunden oder dem, was man historisch für möglich hält. Dennoch ist m. E. hinsichtlich der historischen Verlässlichkeit der Überschriften der Prophetenbücher Skepsis geboten, noch dazu, wenn diese, wie im Fall der Chronologie von Hosea, Amos und Micha, einem theologischen System (immer zwei Propheten als Zeugen des JHWH-Wortes bzw. Micha als Nachfolger des Amos) dienen.

Birkenweg, 1 Burkard M. ZAPFF
D-85072 Eichstätt

Michael V. FOX, *Proverbs.* An Eclectic Edition with Introduction and Textual Commentary (The Hebrew Bible: A Critical Edition 1). Atlanta, Society of Biblical Literature, 2015. xii-431-42* p. 16 × 23,5

Sur le livre des Proverbes, on doit déjà à Michael V. Fox un commentaire fondamental, paru en deux volumes (*Proverbs 1–9* [AncB 18A; Garden City, NY 2000], et *Proverbs 10–31* [AncB 18B; New Haven, CT 2009). L'intérêt que l'exégète de grand renom porte à la critique textuelle de Pr s'est aussi manifesté par plusieurs articles (408). À présent, c'est une somme qu'il présente, inaugurant une nouvelle collection de la SBL.

Dans sa préface, Ronald Hendel, l'éditeur de cette nouvelle série, explique que le but est de tenter d'établir, non pas le texte original, mais l'archétype, c.-à-d. le dernier ancêtre commun de tous les témoins subsistants. Il s'agira donc de présenter les multiples éditions et traductions anciennes, ce en quoi

la nouvelle collection se distingue d'autres éditions critiques; l'intention est de mettre en lumière les procédés qui ont conduit à des lectures différentes dans les versions anciennes. En critique textuelle, cette façon de procéder est neuve et, ajoutons-le, éclairante.

L'ouvrage de M.V.F. se compose de trois parties. La première sert d'introduction. Elle présente les différents textes disponibles tout d'abord en hébreu, puis dans les versions anciennes, la Septante, la Peshitta, la Vulgate et le Targum (17-75), le tout étant introduit par la question: "La critique textuelle est-elle possible"? (1-15), puis conclu par un chapitre sur *Policies and Procedures* (77-82), en guise de mise en route. La deuxième partie met en œuvre les données de la première. Le texte hébreu de Pr est alors proposé en tête sur la page de gauche, puis, pour chaque verset présentant un problème textuel au vu des versions, une confrontation du texte hébreu avec ces versions est longuement analysée: c'est la partie la plus substantielle de ce livre (84-399). Elle s'achève avec une bibliographie et quelques index (401-431). La troisième partie propose le texte hébreu de Pr en tant qu'archétype tel que l'établit M.V.F. Pour ce faire, il marque le texte hébreu de quelques signes diacritiques qu'il justifie dans un apparat critique propre, différent, par exemple, de celui de la BHQ de 2008 (1*-42*).

Un tel ouvrage sert évidemment de complément et de justificatif des deux volumes de commentaire de Pr dus au même M.V.F. et, à ce titre, il devra être consulté par les utilisateurs de AncB 18A-B, mais aussi par tout autre commentateur de Pr.

Le premier chapitre (1-15) sur la question de savoir si une édition critique d'un texte est possible mérite l'attention de tout lecteur. La comparaison avec les éditions de Shakespeare et de Jane Austen est éclairante. Toute édition critique est le fruit toujours hypothétique de la compréhension que l'éditeur a du texte qu'il édite: tout autre lecteur peut donc avoir une autre lecture, différente en l'occurrence de celle que M.V.F propose pour Pr. C'est en ce sens qu'iront mes notes de lecture. Je signale déjà une erreur de frappe à la p. 10, ligne 5: non pas 18:16, mais 8:16.

Pour les fragments de Pr trouvés à Qumrân que M.V.F. présente (18-19), on verra aussi l'article toujours très pointu d'É. Puech, "Qumrân e il libro dei Proverbi", *Libro dei Proverbi.* Traduzione, redazione, teologia (ed. G. Bellia – A. Passaro) (Casale Monferrato 1999) 169-198, spéc. 169-174.

Présentant les différents témoins du texte hébreu de Pr, M.V.F. s'arrête, entre autres choses, aux *qere / ketiv* et ses listes (24-29) sont des plus utiles en raison du choix qu'il y mentionne. Ainsi en Pr 8,17, il opte pour le *qere*, ce qui me paraît justifiable (29), même si le *ketiv* lui paraît inexplicable (155). En Pr 31,4c, il opte pour le *ketiv*, mais vocalisé אִי (25): ce doit être une erreur, car le *ketiv* donne או et le *qere* אֵי, comme M.V.F. le dit dans son commentaire du verset (390); toutefois ses renvois à 1 S 4,21 (Ikabod) et à Jb 22,30 (innocent) n'isolent pas ce אִי, à l'inverse, il est vrai, du texte de Lakish (cf. Joüon–Muraoka, § 102 j, note 1). Cette solution a pour appui direct la Septante et comme appuis indirects la Vulgate et la Peshitta: ce serait donc leur archétype. L'autre solution est de lire אֱוֹ, *désirer*, ce qui présente l'avantage d'avoir un verbe parallèle à celui du stique précédent.

Pour les traditions textuelles orientales, M.V.F. recourt à la thèse de Anat Hayut, de 2013 (34). On dispose aussi de l'étude du texte consonantique

de G. Miletto, *L'Antico Testamento ebraico nella tradizione babilonese.* I frammenti della Genizah (Quaderni di Henoch 3; Torino 1992) spec. 187-200.

À propos de la datation de la Septante de Pr, que M.V.F. situe entre le milieu et la fin du IIe siècle avant notre ère, il considère que la version grecque de Ben Sira ne dépend pas de celle de Pr (37). D.-M. d'Hamonville, *Les Proverbes* (La Bible d'Alexandrie 17; Paris 2000) 144-145, n'est guère plus affirmatif et cela, explique-t-il, du fait que les deux versions sont à peu près contemporaines, celle de Ben Sira datant de 131-119 avant notre ère. Par contre, M.V.F. voit en Sg 6,14b une dépendance de Pr 1,21^{LXX} : c'est vrai, mais en ajoutant le rapport identique entre Sg 9,4a et Pr 8,3a^{LXX}. En outre, Sg 3,11a reprend Pr 1,7d^{LXX} et, d'autre part, Sg 9,9b.11c s'inspire de Pr 8,27a^{LXX}: συμπαροῦσα – συμπαρήμην. Toutefois, M.V.F. ajoute que la datation de Sg est discutée: c'est exact, mais aucun commentateur récent ne pense au IIe siècle avant notre ère, les propositions actuelles s'échelonnant entre 30 avant notre ère et 41 après, avec de bons arguments pour l'époque de l'empereur Auguste.

À propos de l'élégance de la Septante de Pr, M.V.F. renvoie à G. Gerleman et à M.-D. d'Hamonville (58). Ce dernier a développé une étude originale des "Rythmes et métrique" grecs; de son côté, M.V.F. est plus sobre, tout en notant que ces qualités littéraires "n'excluent pas l'existence d'une variante hébraïque ni ne rendent irrécupérable le texte-source".

Pour la Vulgate (71), M.V.F. s'est surtout servi des annotations de Catherine Bonesho, accessibles sur internet. Curieusement il date la mort de Jérôme de 405: en fait, 405 est l'année durant laquelle Jérôme achève sa traduction latine de la Bible hébraïque; il mourut en 419/420.

Voici à présent quelques observations sur le commentaire.

En Pr 1,20-21^{LXX}, M.V.F. voit deux verbes au moyen réfléchi (89), tandis que d'Hamonville (164) les prend comme passifs: "elle est chantée" et "elle est proclamée"; un moyen réfléchi de ὑμνέω est-il attesté ailleurs ?

En Pr 8,12, κατεσκήνωσα est-il la source du même verbe en Si 24,8c? J'en doute, car ce stique s'inspire plutôt, me semble-t-il, de la Septante en Nb 35,34; 3 R 6,13; Ne 1,9; Ps 73(74),2; Jl 4,17.21; Za 8,3. – Pr 8,13 est présent sous une autre forme dans la Septante; contrairement à M.V.F. qui omet les stiques a et b, je n'omettrais que le stique a, dont la formulation est explicable; la dimension morale de l'action de la Sagesse me paraît fondamentale. – À la fin de Pr 8,16b, de fait, mieux vaut lire ארץ, comme le propose M.V.F. (154: cf. Miletto, 189). – En Pr 8,17a (cf. Miletto, *ibid.*), M.V.F. restitue le *qere*. – Pour M.V.F., Pr 8,19 serait un ajout (155), mais ses arguments convaincront-ils? – En Pr 8,23a, נסכתי est vocalisé pour signifier "was woven", *fus tissée* (157): d'accord pour les mêmes arguments. – M.V.F. conserve Pr 8,29, bien qu'il manque dans la Septante: il me semble pourtant que le combat primordial, dont ce verset témoigne, est absent dans tout le reste de Pr 8,22-31. Je l'omettrai donc. – En Pr 8,30a, אָמוֹן serait un infinitif absolu de sens adverbial (160): "growing up", *en croissance.* M.V.F. reprend donc la proposition de son article du *JBL* 115 (1996) 699-702 et c'est la meilleure explication de ce mot hébreu qui a fait couler beaucoup d'encre (cf. Joüon, § 123 r). – En Pr 8,33, que la Septante omet mais que la Vulgate conserve, M.V.F. conserve "et ne la négligez pas"; toutefois, en raison du parallélisme en Pr 8,32-36, ce bout de phrase semble un ajout au texte original (cf. L. Alonso Schökel – J. Vílchez,

Proverbios [NBE. Comentario teológico y literario. Sapienciales I; Madrid 1984] 243), mais pas à l'archétype que M.V.F. recherche précisément.

Pour le verbe en Pr 9,1b, M.V.F. suit la Septante, la Peshitta et le Targum, avec raison, me semble-t-il. – En Pr 9,4b, il comprend le verbe final, en en modifiant la vocalisation avec la Peshitta, dans ce sens: "sûrement je dirai". C'est bien possible.

En Pr 28,2b, M.V.F. propose de supprimer ידע (360): c'est acceptable. – Pour Pr 28,3a, il renvoie à Si 25,2c (361): "un pauvre orgueilleux", mais il n'est pas dit qu'il tyrannise; par contre, Pr 12,9b et Si 10,27b parlent de l'orgueilleux qui manque de pain. Le texte hébreu de Pr 28,3a a le support de la Vulgate, de la Peshitta et du Targum, mais la Septante pourrait indirectement supporter la modification de שׁר en עשׁר – En Pr 28,4, le terme תורה, redoublé, ne renvoie pas à la loi mosaïque: ainsi la Peshitta, mais non pas la Septante, et c'est aussi mon avis (362). – En Pr 28,8a, selon le *qere*, que M.V.F. suit, le dernier mot ne redouble pas la préposition "par"; de même le texte babylonien (Miletto, 198). – En Pr 28,14a (365), il me semble qu'il s'agit plus précisément de la crainte religieuse, comme le notait Ibn Ezra: cf. Si 37,12^{Hb}. – En Pr 28,15b (365), le texte hébreu est conforté par la Vulgate; de même l'hébreu de Pr 28,16a, par la Vulgate et la Peshitta; quant au verbe du début de Pr 28,16b, le singulier אנשׁ du *qere* (outre Miletto, 198) a pour lui les versions. Toutefois, en Pr 28,16a, je ne vois pas, sauf dans la Septante, l'idée d'un tyran appauvri, comme le suggère M.V.F. (365-366). – En Pr 28,23a, d'accord pour lire אחר (369). – Pour l'interprétation de Pr 29,24a, je suivrais l'explication que M.V.F. donne de la Peshitta (377): cf. Lv 5,1.

En Pr 31,16b, avec les versions, M.V.F. corrige le verbe hébreu d'après le *qere*, tout en considérant que le scribe du *ketiv* avait en tête un passif: "une vigne fut plantée", car, explique M.V.F., une dame ne plante pas elle-même une vigne, mais alors le même argument devrait valoir aussi pour Pr 9,1a: "La Sagesse a bâti sa maison"! – À propos de Pr 31,23, malgré le mot συνέδριον de la Septante, il ne s'agit pas du Sanhédrin, mais, comme le souligne M.V.F., d'une assemblée locale officielle (396). – En suivant la Septante, M.V.F. inverse deux versets: Pr 31,26.25 (396-397), mais l'analyse de M. Cholin, "Structure de Proverbes 31,10-31", *RB* 108 (2001) 331-348, spéc. 338-341, ne favorise pas ce changement.

Ces quelques annotations sur des textes de Pr que je connais mieux veulent montrer tout l'intérêt que j'ai trouvé dans le travail difficile à mener autant que précieux de M.V.F. Il fait avancer la critique textuelle de Pr et, désormais, on ne pourra se passer des fruits de sa recherche.

Avenue Gaston Diderich, 25 Maurice GILBERT, S.J.
L-1420 Luxembourg

Novum Testamentum

Nina L. COLLINS, *Jesus*, *the Sabbath and Jewish Debate*. Healing on the Sabbath in the 1st and 2nd Century (Library of New Testament Studies 474). London – New Delhi – New York, Bloomsbury, 2014. xxii-482 p. 16 × 24

Si deve essere grati all'autrice per l'opera svolta e per i punti fermi essenziali che è riuscita a evidenziare intorno al dibattito sulle guarigioni, o sulle azioni considerate in ordine a salvare una vita, nel giorno di sabato, sia attraverso la documentazione del giudaismo peritestamentario e rabbinico, che nei testi evangelici, relativi all'attività di Gesù. In particolare, risulta utilissimo lo specchietto riassuntivo sulla lista delle direttive in proposito nella tradizione tannaitica, cronologicamente scansionate (401-411), con l'opportuna sottolineatura delle analogie tra la prassi di Gesù e quelle delle tradizioni rabbiniche dei guaritori ebrei nel secolo I d.C. (413).

Per le fonti giudaiche come per quelle cristiane è puntualizzato ogni volta un attento esame diacronico e redazionale dei testi, che consente di contestualizzare affermazioni e risultati in modo utile alla comprensione dei singoli testi e in ordine allo sviluppo del dibattito stesso. Tra i pregi del lavoro va sottolineato l'aver raccordato efficacemente il dibattito della tradizione orale del giudaismo attraverso la letteratura giudaica peritestamentaria e quella rabbinica, facendo notare rapporti dialettici e di continuità fra le tradizioni implicate: si veda, ad esempio, la trattazione sulla violazione della legge del sabato in testi giudaici prima del secolo I a.C. (9-15); molto opportunamente, anche sotto il profilo del metodo, la questione è ripresa, per i tratti essenziali, nel capitolo 12 (424-425).

Decisiva è l'attenzione a evitare generalizzazioni indebite nelle differenti posizioni di natura halakica, sia concessive, che proibitive. Molto interessante è la discussione sull'argomentazione *kal wa-chomer* nei passi evangelici in questione, anche con la specificazione del genere letterario "sorite", quale climax di un sillogismo con varie premesse (90-94), fino a segnalare che l'autenticità di una formulazione halakica evangelica non viene meno semplicemente perché nel caso specifico non si è trovata un'equivalente halakah rabbinica.

L'opera si apre con un capitolo introduttivo sulle guarigioni in giorno di sabato nel giudaismo e le implicazioni di atti destinati a salvare o preservare la propria vita, includendo l'esempio halakico di epoca maccabaica (1-16). Segue un quadro complessivo dei racconti evangelici di guarigione relazionati al sabato, con evidenziazione dell'argomento halakico *kal wa-chomer* nei Vangeli (17-26). L'analisi dei testi evangelici in sinossi è condotta in relazione anche alle fonti giudaiche attinenti alle questioni halakiche presenti, fino a proporre una valutazione diacronica per i singoli passi evangelici (27-200); quindi si dà un quadro riassuntivo delle conclusioni traibili dall'analisi dei testi del capitolo precedente (201-229).

A questo punto inizia un'esposizione più sistematica del dibattito intragiudaico sulle questioni halakiche a partire dalla terminologia e dagli argomenti della scuola di R. Akiva e di R. Ishmael (230-269); si esaminano poi le possibili relazioni in materia tra R. Akiva e il Vangelo di Matteo (270-287); il

dibattito intra-giudaico prosegue con le interpretazioni halakiche del II sec. d.C. in materia, basate sul Pentateuco (288-300) e con l'indicazione di conferme da parte dei maestri amoraim (301-316).

L'ultima parte dell'opera riguarda il tentativo di tracciare un quadro anche cronologico delle direttive rabbiniche più generali in materia attraverso le fonti giudaiche (317-331), facendo attenzione alla specifica dialettica intra-giudaica e tenendo conto delle fonti giudaiche peritestamentarie non rabbiniche (332-355); ciò consente di tracciare una proposta di datazione delle direttive halakiche, attraverso le loro liste nei vari maestri tannaiti (356-423). L'ultimo capitolo sintetizza la storia del dibattito giudaico sull'argomento e il contributo delle tradizioni evangeliche, evidenziando che i maestri del giudaismo hanno sempre permesso di compiere atti di guarigione o che salvino la vita (424-446).

Il procedere sinottico tra dibattito rabbinico e formulazioni evangeliche attraverso i generi letterari simili, lascia vedere una funzione dialettica complementare tra giudaismo e giudeo-cristianesimo anche in ambito halakico: alcune formulazioni halakiche neotestamentarie potrebbero aver avuto di fatto un ruolo significativo nel dibattito rabbinico, anche se evidentemente non sembrano essere mai state citate come precedente giuridico. È quindi certamente importante la conclusione sull'origine giudaica dell'argomentazione *kal wachomer* su 1 Sam 21,1-6, conservata però soltanto nella formulazione neotestamentaria di Mc 2,23-26.28 e Lc 6,1-5 (274). È altrettanto interessante l'osservazione sulla possibile dipendenza della halakah di Gv 7,23 dall'argomentazione formulata da R. Eleazar b. Azariah sul finire del secolo I d.C. (427). Si potrebbe forse anche osservare che la riformulazione halakica della possibilità di violare il sabato per "salvare una vita" in R. Akiva, che rimuove il midrash su 1 Sam 21,1-6 per sostituirlo con la sua argomentazione *halakica* a partire da Es 21,14, oltre a essere una possibile variante nell'argomentazione *halakica*, potrebbe riflettere anche l'orientamento dell'accademia di Jamnia (90 d.C.) sul dare la preferenza ai testi della *Torah*, rispetto a quelli tratti dai *Profeti*.

Un altro valore da sottolineare nell'opera è l'accuratezza nella descrizione del linguaggio rabbinico, così da individuare la fraseologia caratteristica in materia, in autorità tannaitiche fondamentali come R. Akiva e R. Ishmael e quindi facilitare l'individuazione delle relative scuole (30-269), come anche è richiamato con alcune implicazioni del linguaggio neotestamentario nell'ultimo capitolo (428-430). L'attento studio delle formulazioni linguistiche consente di individuare le espressioni sostitutive nella tradizione rabbinica, ma anche in quella evangelica, così che una certa azione, descritta attraverso un verbo specifico e proibita di sabato, con un verbo diverso non è più considerata come rientrante tra le azioni proibite il sabato (cfr. Mc 2,23-28 e paralleli), o per lo meno implicherebbe un'infrazione meno grave (42). Lo studioso del Nuovo Testamento può trovare un prezioso punto di riferimento per un confronto ragionato tra le tradizioni neotestamentarie e quelle dei maestri pre-tannaiti e tannaiti, in questo caso.

Osservazioni analoghe si potrebbero esemplificare anche per molti altri passi neotestamentari esaminati alla luce del dibattito e del linguaggio halakico, al quale si potevano riferire. Il lavoro dell'autrice sul dibattito giudaico intorno alla questione della violazione del sabato per salvare una vita, passando anche attraverso l'esame dei testi evangelici, consente di tracciare anche un bilancio sul contributo dei vangeli stessi al dibattito giudaico in materia, come viene sintetizzato nell'ultimo capitolo (432-439).

Tuttavia, in qualche caso, rimane anche qualche perplessità, che evidentemente scaturisce dalla questione piuttosto delicata sul come e con quali criteri distinguere il Gesù storico dal Gesù celebrato dalla fede cristologica dei vangeli: il titolo del paragrafo II nel capitolo 12 (432) recita infatti: “The Contribution of the Gospels and the Historical Jesus to the Jewish Debate”. Da una parte è preziosa, ad esempio, la trattazione dettagliata del senso della frase “The Son of Man is Lord of the Sabbath” (Mc 3,28; 55-62), dove se ne propone un’esegesi specifica: originariamente non riferibile esclusivamente a Gesù, ma a ogni “figlio d’uomo” in forza dell’applicazione del principio *kal wachomer*. Si può ritenere certamente utile la discussione sulla semantica dei termini e dei sintagmi e sull’ipotesi che la formulazione marciana attuale sia il frutto di un’abile traduzione interpretativa di natura cristologica. Ma non si può sottovalutare la decisione con cui l’autrice decide quale sia stata la coscienza di Gesù in proposito: “In any case, it is also unlikely that Jesus, a religious Jew, would ever have claimed that he had authority over Sabbath law, which seems to be the present message of the final words of his argument” (60). Che tutto ciò sia estraneo a un certo pensiero giudaico tradizionale, oltre che a quello rabbinico moderno, non c’è dubbio! Ma che questa sia anche la misura esclusiva dell’esegesi neotestamentaria è altra cosa.

Le osservazioni qui fatte non pregiudicano l’importanza e la validità del lavoro offerto. Lo studio di N. L. Collins è certamente prezioso, metodologicamente utile, fino a poter essere ritenuto indispensabile per un approccio letterario e storico del Nuovo Testamento: come un manuale di consultazione, non solo per la tematica trattata, ma anche per la metodologia dispiegata nei dettagli. Resta comunque il compito dell’esegeta, caso per caso, di non appiattire indebitamente il testo del Nuovo Testamento sullo sfondo culturale e religioso in cui è sorto, rischiando di perdere le sue specificità irriducibili.

Sotto il profilo esegetico del Nuovo Testamento, l’opera ha indubbiamente il merito di ricontestualizzare metodologicamente la letteratura evangelica nel dibattito del giudaismo peritestamentario e tannaitico, in una complementarietà dialettica illuminante, nel caso specifico sul dibattito circa i motivi per soprassedere alla violazione del sabato. D’altra parte, l’esegeta del Nuovo Testamento ha anche il compito di spiegare quali altre finalità formative aveva la letteratura evangelica, compresa nei suoi vari livelli storico-redazionali, quando si giungeva alla formulazione di un Vangelo. L’esegeta del Nuovo Testamento ha anche il compito di selezionare le posizioni halakiche, assunte da Gesù stesso, distinguendole da quelle intese dalle tradizioni cristiane successive come da lui derivate. Questi, tuttavia, possono essere appunto alcuni dei compiti dell’esegeta del Nuovo Testamento. A chi ha offerto nell’opera qui presentata questa visione del dibattito specifico nel giudaismo dell’epoca di Gesù e della redazione dei Vangeli sulla violazione del sabato, si può essere senza dubbio grati del servizio compiuto.

Pontificia Università Urbaniana Giovanni RIZZI
Via Urbano VIII, 16
I-00165 Roma

Georg RUBEL, *Paulus und Rom.* Historische, rezeptionsgeschichtliche und archäologische. Aspekte zum letzten Lebensabschnitt des Völkerapostels (NTAbh 57). Münster, Aschendorff Verlag, 2014. xi-253 p. 16 × 13,5.

L'interesse per il soggiorno di Paolo a Roma e per il suo martirio nella capitale dell'Impero non è mai scemato nel corso dei secoli. La storia dell'esegesi è ricca di monografie e contributi che hanno esaminato e valutato la documentazione storica, letteraria e archeologica relativa agli ultimi anni di vita dell'apostolo. Tuttavia, la ricerca non può mai dirsi definitivamente conclusa, come dimostra il prezioso contributo del prof. Georg Rubel, *Paulus und Rom*, in cui si riproduce sostanzialmente la tesi presentata per l'ottenimento dell'abilitazione alla docenza presso la Theologische Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt nell'anno accademico 2013-2014.

Il testo si articola in tre sezioni: la prima e la terza sono dedicate, rispettivamente, alle premesse iniziali, con un breve *excursus* introduttivo sui contributi più recenti e l'illustrazione dell'organizzazione e della metodologia di ricerca (1-14), e alle conclusioni (215-225). La seconda sezione, che rappresenta il nucleo principale del volume, si articola in sette capitoli. Per Rubel, l'avvio per lo studio dei dati inerenti la permanenza paolina a Roma non può che essere la lettera ai Romani, in cui Paolo illustra le ragioni che lo inducono a far visita ai cristiani che ivi dimorano (Rm 1,8-17; 15,22-33). Roma rappresenta per Paolo una tappa intermedia nel suo viaggio verso la punta estrema della zona occidentale dell'Impero, la Spagna. L'itinerario appena accennato in Rm 1,8-17 diventa più concreto in Rm 15,22-33, allorquando l'apostolo fa riferimento non solo al suo desiderio di recarsi presso i suoi destinatari, ma illustra anche la sua prossima tappa, Gerusalemme, non nascondendo le difficoltà che ivi lo attendono (15-44).

Il percorso tracciato dall'Autore si fa ancora più interessante a partire dal capitolo II: la tappa gerosolimitana, menzionata da Paolo in Rm 15,25-31, è descritta da Luca nel racconto di Atti. Per questa ragione, il *focus* dello studio si sposta da Romani ad Atti, analizzando la sezione lucana dell'arresto e del processo di Paolo in At 21,18 – 26,32 (45-101). L'imputazione di aver insegnato ai giudei della Diaspora ad abbandonare la legge mosaica è l'accusa infamante che precede il ritorno di Paolo a Gerusalemme (At 21,18-26), mentre l'imputazione della profanazione del Tempio, con l'introduzione di greci all'interno del recinto sacro, funge da detonatore per la sommossa popolare che si scatena contro Paolo, sedata solo all'arrivo del tribuno e dei soldati (At 21,27-36). Tuttavia, quando la situazione sembra precipitare, nonostante il trasferimento a Cesarea (At 23,23-35), Paolo dichiara alla presenza del procuratore Porcio Festo di appellarsi a Cesare, per ottenere il trasferimento del suo processo a Roma (At 25,10-12): "Diese Appelationer öffnet dem Apostel Paulus den Weg nach Rom" (101).

Il capitolo III (102-120) è interamente dedicato al soggiorno di Paolo a Roma descritto in At 28,17-31. La conclusione del libro di Atti rappresenta un vero e proprio enigma dell'esegesi neotestamentaria. In effetti, la sensazione che si tratti di una finale incompiuta è stata evidenziata da numerosi studiosi, poiché Luca non fornisce alcuna notizia circa l'esito del processo

dell'apostolo, come del resto tace sulla sua morte e sul progetto di evangelizzare le genti fino ai confini della terra (cf. At 1,8). L'Autore prende in considerazione le difficoltà ermeneutiche del testo lucano, ponendo in risalto soprattutto l'abilità letteraria e narrativa con la quale Luca riprende nella pericope conclusiva i principali motivi teologici che hanno caratterizzato la sua duplice opera, in particolare l'annuncio della salvezza ai giudei e ai pagani. Sulla scia di quanto affermato da D. Marguerat, anche per lo studioso tedesco, la reticenza lucana si giustifica alla luce della *retorica del silenzio*, una vera e propria convenzione letteraria adottata da alcuni autori del passato (Omero, Erodoto, Lucano di Samosata) con lo scopo di coinvolgere il lettore nel processo di lettura.

Ciò che Luca ha taciuto è stato descritto nei testi della tradizione paolina successiva: è questa la conclusione cui perviene Rubel (120), determinando il proseguimento della sua opera con l'analisi degli elementi biografici inscritti in 2 Timoteo, *1 Clemente* e *Atti di Paolo*. Il capitolo IV (121-141) è dedicato al ritratto paolino così come emerge nella descrizione di 2 Tm 4,6-8, in cui si fa esplicito riferimento alla conclusione della vita dell'apostolo, ritenuta ormai imminente. L'Autore è persuaso che la 2 Timoteo sia da ritenersi un documento pseudoepigrafo, in grado di fornire notizie utili per ricostruire gli ultimi anni della vita paolina, anche se si mostra abbastanza scettico sull'attendibilità storica delle parole poste sulle labbra di Paolo: "Zum anderen legt er seinem Paulus Aussagen in den Mund, die der historische Paulus so nie gemacht hätte" (141).

L'analisi della documentazione sulla presenza di Paolo a Roma prosegue in ambito extrabiblico, con la valutazione dei dati forniti nella *Prima Lettera di Clemente* (capitolo V: 142-164) e negli *Acta Pauli* (capitolo VI: 165-189). Nel primo caso, si tratta di uno scritto risalente al I sec. d.C., in cui si fa esplicito riferimento al martirio subito da Pietro e Paolo a Roma. In particolare, in *1 Clem* 5,5-7, il vescovo romano indica ai Corinzi, destinatari della sua missiva, l'esempio eroico di Paolo, che sopportò con pazienza le tribolazioni e portò a compimento il suo incarico prima di lasciare la vita terrena. Negli *Acta Pauli*, testo apocrifo databile intorno al II sec. d.C., si riporta la decapitazione di Paolo avvenuta per ordine di Nerone. Rubel fa opportunamente notare come una notizia così rilevante manchi d'indicazioni più precise in relazione al tempo e al luogo del martirio dell'apostolo. Anche in questo caso, gli interessi apologetici e parenetici prevalgono sui dettagli storici, con lo scopo di presentare la figura di Paolo come un paradigma per la cristianità costretta ad affrontare prove e persecuzioni.

La ricerca archeologica ha contribuito in maniera significativa non solo ad avvalorare (o, talvolta, a smentire) i documenti scritti, ma anche a integrare notizie e informazioni non riportate nei testi canonici e non. Per questa ragione, l'Autore dedica il capitolo VII (190-213) del suo lavoro allo studio della Tomba di San Paolo fuori le Mura, sulla strada che da Roma conduce verso Ostia. In particolare, si analizzano le differenze che intercorrono tra la tomba petrina e quella paolina, ritenendo che esse siano riconducibili a ragioni di ordine topografico, relativamente alla collocazione dei due rispettivi edifici, e sociologico, alla luce della differente stratificazione sociale cui appartenevano i seguaci di Pietro (ceto povero) e quelli di Paolo (ceto medio-alto).

Il volume si lascia apprezzare per la sua ampiezza d'indagine e per la

competenza palesata dall'Autore, non solo nell'esame dei documenti neotestamentari, ma anche degli scritti di epoca subapostolica. Allo stesso tempo, la dettagliata comparazione degli edifici sepolcrali dedicati a Pietro e a Paolo rivela un'apprezzabile versatilità anche in ambito archeologico. Nonostante il testo di Rubel sia, complessivamente, un'opera decisamente valida, non mancano, a nostro avviso, alcune criticità. In primo luogo, si avverte l'assenza di un'esposizione chiara e articolata del metodo d'indagine (*diacronico*) e uno *status quaestionis* più ampio di quello solo appena accennato. La bibliografia di riferimento è prevalentemente di lingua tedesca, salvo poche eccezioni.

Nel capitolo I sarebbe stato interessante porre in evidenza la correlazione tra Rm 1,11, in cui Paolo esplicita la finalità della sua visita, e Rm 15,24, quando l'apostolo accenna alla possibilità di essere aiutato (economicamente?) dai cristiani di Roma. È la condivisione del vangelo che crea i presupposti per la partecipazione dei cristiani di Roma alla colletta a favore dei santi di Gerusalemme!

È altresì curioso costatare che nel capitolo II, dedicato all'arresto e al processo di Paolo a Gerusalemme, sia omesso qualsiasi riferimento alla dichiarazione di At 19,21, in cui per la prima volta si accenna al viaggio paolino verso Roma. Il viaggio verso la capitale dell'Impero non è solo la conseguenza di una deliberata scelta di Paolo di sottrarsi alle insidie dei giudei, ma corrisponde al progetto divino che sovrintende al destino dell'apostolo (cf. At 23,11; 27,24). Il soggiorno di Paolo a Roma è descritto in At 28,17-31 e analizzato da Rubel al capitolo III. Sorprende che vi sia poca attenzione alla funzione retorico-narrativa dell'ultima scena del libro di Atti, come del resto appare insufficiente lo spazio concesso allo spessore teologico del testo lucano, mancando qualsiasi riferimento al tema della testimonianza (At 28,23), alla sorte d'Israele (At 28,25b-27) e all'estensione della salvezza ai pagani (At 28,28).

Se la tendenza all'eroizzazione del personaggio paolino e alla canonizzazione del suo insegnamento è un aspetto caratteristico della letteratura pseudoepigrafa di tradizione paolina, può sembrare eccessivo affermare che l'autore di 2 Timoteo si sia inventato le parole attribuite a Paolo circa la sua morte imminente. A mo' di esempio, si veda quanto l'apostolo scrive in Fil 2,17, parlando del suo sangue che sta per essere versato in libagione sul servizio sacrificale della fede dei cristiani di Filippi. È più corretto, a nostro parere, esprimersi con prudenza sulla storicità delle dichiarazioni e dei dati biografici relativi a Paolo e contenuti negli scritti deuteropaolini, ammettendo la possibilità che gli epigoni di tradizione paolina potessero attingere a informazioni storicamente attendibili e verificabili.

Le obiezioni ora passate in rassegna non intendono inficiare in alcun modo la validità dello studio di Rubel, che rappresenta un contributo valido dal punto di vista contenutistico e originale per quanto attiene l'esame dei dati storici, esegetici e archeologici, condotto in maniera rigorosa e competente.

Viale Colli Aminei, 2 Antonio LANDI
I-80131 Napoli

Justin Jeffcoat SCHEDTLER, *A Heavenly Chorus*. The Dramatic Function of Revelation's Hymns (WUNT 381). Tübingen, Mohr Siebeck, 2014. xiii-382 p. 15,5 × 23

A Heavenly Chorus est la version révisée d'une thèse doctorale réalisée sous la direction du Pr. Luke Timothy Johnson (Emory University). Justin Jeffcoat Schedtler entend soumettre à une critique approfondie l'affirmation récurrente selon laquelle les hymnes de l'Apocalypse fonctionneraient comme les chœurs des tragédies classiques: elles commenteraient, interpréteraient l'action en cours. Est-ce bien là la fonction tant des chœurs tragiques que des hymnes de l'Apocalypse? Pour répondre, Schedtler suit une démarche rigoureuse et bien informée. Après un état de la recherche (chapitre 1), il analyse la forme et les fonctions des hymnes de l'Apocalypse (chapitre 2) puis des chœurs antiques (chapitres 3 à 6); la comparaison des résultats doit permettre de déterminer les similitudes formelles ou fonctionnelles éventuelles et de valider ou non la thèse examinée (chapitre 7). Signalons que l'ouvrage est muni d'une abondante bibliographie sur les questions traitées (321-346) et d'index (sources antiques, auteurs modernes et index thématique).

L'idée d'un parallèle entre les hymnes et les chœurs antiques remonte à David Brown (1891) qui estimait que les unes et les autres avaient pour fonction d'interpréter le récit avoisinant; cette thèse a été continuellement reprise, même par ceux qui récusent que l'Apocalypse ait la forme d'un drame antique. Schedtler conclut le *status quaestionis* en pointant les déficiences des travaux antérieurs (18-19): une vision réductrice des fonctions des chœurs dans la tragédie antique et la limitation de celle-ci à la tragédie de la période classique, sans considération des périodes hellénistique et romaine.

Schedtler commence son enquête en délimitant et précisant son matériau. La distinction de Platon entre l'hymne, qui loue les dieux, et l'*encomium*, qui loue les humains, sert de point de départ pour présenter la structure formelle tripartite qui caractérise les hymnes antiques (22-25): invocation du dieu, louange du dieu (énoncé de ses attributs et de ses exploits) et prière conclusive. L'auteur dégage les critères qui distinguent les différents types d'hymnes: style (mètre poétique ou prose), contenu (par exemple, le dithyrambe est relatif à Dionysos), fonction, cadre particulier d'exécution, modalités d'exécution (chant ou récitation, accompagnement musical, nombre d'exécutants). Il liste enfin le matériau hymnique présent dans la littérature antique, tant juive que grecque ou romaine (27-29).

L'essentiel du chapitre 2 est une étude méticuleuse des seize hymnes habituellement reconnues dans l'Apocalypse: 4,8de.11; 5,9b-10.12b.13b; 7,10b.12; 11,15b.17-18; 12,10b-12; 15,3b-4; 16,5b-7b; 19,1b-2.3.5b.6b-8. Bien qu'elles ne présentent pas la structure formelle tripartite, Schedtler fait valoir qu'elles répondent néanmoins au critère fondamental de louer une divinité et ont des affinités formelles avec les hymnes antiques. Le récit précise parfois qu'elles sont chantées (5,9; 15,3), mais Schedtler les tient toutes pour des hymnes lyriques au motif contestable que les expressions introductives λέγοντες (4,8.11 etc.), κράζουσιν (7,10) ou φωνῇ μεγάλῃ (5,12; 7,10) impliqueraient cela (31, n. 41). Ne pointent-elles pas simplement une acclamation? Les hymnes de l'Apocalypse n'obéissent pas à la métrique, sont chantées tantôt par un groupe (hymnes chorales), tantôt par un individu (hymnes mono-

diques). Schedtler opère une exégèse détaillée et solide de chacune d'elles. Dans la perspective ouverte par D.E. Aune ("The Influence of Roman Imperial Court Ceremonial on the Apocalypse of John", *BR* 28 [1983] 5-26), il argumente en particulier qu'elles participent à la rhétorique anti-impériale que le récit déploie en Apocalypse 13; 17–18 (ainsi 42-43, 51, 52, 62, 90, 92, 98). Notons quelques affirmations discutables; Schedtler pense que l'advenue de la royauté de Dieu et du Christ sur le monde proclamée en 11,15 résulterait des destructions des septénaires des sceaux et des trompettes (61); à notre avis, la déclaration est plutôt proleptique, car l'intronisation du Christ est thématisée dans le récit qui suit (cf. 12,5.10). L'affirmation que 12,1-6 évoquerait symboliquement la fuite en Égypte de Mt 2,1-15 (73-74) suscite plus de réserve encore; l'interprétation mariologique d'Apocalypse 12 est reconnue par la plupart des exégètes, y compris catholiques, comme secondaire par rapport à l'intention du texte.

L'analyse conduit à dégager la fonction des hymnes: elles placent les éléments narratifs avoisinants dans un cadre théologique/christologique (43, 53, 59, 71, 82, 98, 111). Structuralement, certaines hymnes démarquent des scènes (Ap 4,8-11; 5,9-14; 11,15-18; 12,10-12; 15,3-4; 19,1-8), tandis que d'autres s'y intègrent (7,10.12; 16,5-7).

Schedtler se tourne ensuite vers les chœurs dramatiques antiques (chapitres 3 à 6). Le non-spécialiste apprendra beaucoup dans ces chapitres qui proposent une synthèse remarquable sur le sujet. Le chapitre 3 est consacré au phénomène choral dans la Grèce archaïque et classique, avant qu'au IVe siècle la poésie chorale non dramatique ne décline. L'auteur note les difficultés pour déterminer ce que recouvre la classification des poèmes de la bibliothèque d'Alexandrie, puis il présente les traits formels de la poésie chorale. En l'absence d'indications explicites, les aspects chorégraphiques et musicaux ne peuvent faire l'objet que de reconstructions hypothétiques. La poésie chorale des périodes archaïque et classique remplissait des fonctions cultuelles, éducatives et sociales et exprimait les mythes.

Le chapitre 4 étudie la tragédie, contexte des chœurs tragiques. Elle semble naître quand, dans la performance chorale, le coryphée s'émancipe du chœur. Schedtler retrace l'évolution de la structure et des sujets abordés par la tragédie, depuis Thespis, son fondateur (Athènes, VIe siècle av. J.-C.), jusqu'à Sénèque. À l'époque classique, les tragédies sont jouées au théâtre pour les festivals dionysiaques, devant un public populaire. Dans les siècles suivants, les représentations intègrent de plus en plus le cadre du culte des souverains; les occasions s'accroissent et se diversifient (funérailles, victoires militaires...). Des tragédies romaines pouvaient d'ailleurs être récitées plutôt que jouées.

Avec la difficulté que ne subsistent que très peu de tragédies intactes des périodes hellénistique et romaine, Schedtler dégage aux chapitres 5 et 6 les évolutions des chœurs tragiques depuis l'époque classique: composition, taille et entraînement (197-200, 263-265), interaction avec les acteurs et rôle du coryphée (200-202), positionnement dans le théâtre (202-203, 265-266), chorégraphie (203-208, 266-267). Il s'intéresse aussi à la forme (métrique, dialecte utilisé, 220-223, 275-276), au chant et à l'accompagnement musical (223-225, 276-278) mis en œuvre. Il recense les différentes interventions des chœurs tragiques classiques: entrée du chœur (*parodos*), odes séparant les

scènes (*stasima*), interventions intégrées à une scène, dialogues lyriques et sortie du chœur (*exodos*) (209-220).

L'analyse se focalise ensuite sur les fonctions des chœurs. D'une part, tenant des rôles ancillaires, ils assurent des fonctions relatives à la progression de l'action en annonçant l'entrée de personnages, en leur fournissant des informations, en élucidant leur pensée ou en annonçant des événements (226-231, 283-285). D'autre part, se tenant à distance de l'action, ils l'éclairent en signalant comment le public doit réagir émotionnellement, en la plaçant dans un contexte mythologique ou historique particulier, en en dégageant des réflexions philosophiques ou mythologico-théologiques (231-246, 285-291). Schedtler pointe le rôle des hymnes répondant à un événement dramatique: en associant l'événement à l'activité des dieux, elles confèrent à l'action une signification mythologico-théologique. Les chœurs tragiques ont été conçus comme l'expression du spectateur idéal, du poète, de sa communauté ou de groupes sociaux marginaux; Schedtler préfère considérer qu'ils fonctionnent comme un spectateur implicite menant le public à une compréhension déterminée de l'action (246-255, 296-297).

Au long du V[e] siècle et par la suite, le rôle du chœur tragique diminue au profit des acteurs; ses interventions se détachent de l'action dramatique avoisinante (255-261, 280, 294-295). Avec Sénèque, il n'y a plus ni *parodos* ni *exodos*, les chœurs interviennent surtout entre chacun des cinq actes, rarement au milieu d'une scène.

Le dernier chapitre confronte les caractéristiques des hymnes de l'Apocalypse et des chœurs tragiques. Schedtler écarte l'idée que l'Apocalypse ait été conçue comme une tragédie (contre, par exemple, J.L. Blevins, "The Genre of Revelation", *RExp* 77 [1980] 393-408), mais estime que des éléments de l'œuvre sont influencés par ce genre très populaire au I[er] siècle. Parmi ceux qui chantent des hymnes, seuls les vingt-quatre Anciens partagent les traits d'un chœur tragique (identité, nombre, relations aux autres personnages, formation circulaire, présence d'un *leader*). Les autres groupes n'en possèdent que l'un ou l'autre trait, et deux hymnes sont attribuées à des individus (Ap 16,5-7).

Des divers types de chœurs que présente la tragédie, Schedtler montre que les hymnes de l'Apocalypse ne se rapprochent que des hymnes tragiques dont elles partagent la forme (louange à une divinité) et la position dans la structure de l'action (intégration à une scène). Comme elles, elles sont chantées et accompagnées de cithares. Elles n'assument que deux fonctions relatives à la progression de l'action (annonce d'événements et octroi d'informations sur les personnages divins), deux fonctions qu'assurent aussi les hymnes tragiques. Comme celles-ci, elles offrent un éclairage mythologico-théologique aux séquences dramatiques. Bref, Schedtler conclut que le rapprochement des hymnes de l'Apocalypse avec les chœurs lyriques tragiques n'est pleinement pertinent qu'avec la catégorie des hymnes tragiques.

Si l'enquête est rigoureuse, le résultat interroge néanmoins. On pourrait objecter que certaines différences, notamment formelles, sont minorées. Mais notre critique est plus fondamentale. En établissant que l'analogie des hymnes de l'Apocalypse avec les chœurs tragiques n'est valide que pour une catégorie restreinte de ces derniers, l'étude ne conduit-elle pas à chercher ailleurs que dans la tragédie grecque des rapprochements pertinents? L'exégèse de Schedtler montre que les hymnes de l'Apocalypse utilisent massivement la phra-

séologie, l'imagerie, les formes et les conceptions de l'AT (notamment des Psaumes), des apocalypses juives ou de la tradition chrétienne primitive. Elles emploient des termes hébraïques ("amen" et "alléluia"); Ap 15,3-4 se réfère même explicitement au cantique de Moïse. Dès lors, n'est-ce pas avec l'hymnologie cultuelle juive et chrétienne qu'il conviendrait de mener la comparaison? L'apport de Schedtler pourrait être d'avoir montré que l'affirmation si souvent réitérée que les hymnes de l'Apocalypse fonctionnent comme les chœurs tragiques se vérifie, somme toute, assez peu et que le drame antique n'est pas le contexte le plus pertinent pour évaluer leur fonction.

2 C avenue de l'Ouche
F-21000 Dijon

Jacques DESCREUX

Varia

Corinne EGASSE, *Le lavement des pieds.* Recherche sur une pratique négligée (Christianismes Antiques). Genève, Labor et Fides, 2015. 341 p. 15 × 23. €45

In January, 2016, Pope Francis issued a decree through the Congregation for Divine Worship that allowed women to participate in the Holy Thursday footwashing rite. The discussions which took place both before and after the Pope made this change revealed competing understandings of the rite's significance: was it a general mandate for the Church to imitate Christ's humility and service, thereby making the participation of women in the rite appropriate?; or was it a sign of the particular service demanded of bishops and priests, thereby limiting the proper symbolism of the rite to men alone? The fact that these and many other interpretations emerged demonstrates the need for a closer study of Christ's command: "I have set you an example that you should do as I have done for you" (John 13,15).

In fact the rite has received surprisingly little attention in recent years. Among the most significant contributions are: John Christopher Thomas's *Footwashing in John 13 and the Johannine Community* (JSNTSup 61; Sheffield 1991), which placed the pericope on the scholarly agenda and promoted the interpretation of footwashing as a purification rite; Christoph Niemand's *Die Fusswashungserzählung des Johannesevangeliums Untersuchungen zu ihrer Entstehung und Überlieferung im Urchristentum* (Studia Anselmiana 114; Rome 1993), which establishes the historical context of the Christ's action in relation to previous Jewish practices; and finally, François Nault's *Le lavement des pieds. Un asacrement* (Montréal 2010), which offers a brief historical survey and reflects upon the rite's transformation of religious and social structures. Egasse therefore makes the most recent and perhaps most significant contribution to the historical and theological study of this Christian mystery.

She begins by examining the understanding of footwashing in both the Jewish and Greco-Roman cultures in the first century. Four principal themes

emerge: the washing as an act of bodily care for both hygiene and comfort; the washing as a sign of hospitality; the washing as a sign of servitude; and the washing as a ritual of purification for entering the Temple. The review and analysis of sources is thorough and illuminating. Of particular interest is the common metaphorical interpretation of the washing as a sign of preparedness for speech and action, as found, for instance, in Lucian's use of the expression "unwashed feet" for the absence of a proper initiation in the study of philosophy.

She then examines three essential passages in the New Testament: the woman who anoints Jesus's feet (Luke 7,36-50; John 12,1-8); Jesus's washing of the disciples' feet (John 13,2-17); and the reference to widows washing feet in 1 Tim 5,10. Egasse avoids getting bogged down in the questions surrounding the identity of the woman who washes Jesus's feet with her tears and instead focuses on the meaning of her striking and tender gesture. In particular this woman performs an act of love and demonstrates the true condition of a disciple: she is the sinful Church, forgiven and saved by Christ.

In her discussion of Jesus's washing of the disciples' feet, Egasse does not identify the gesture as a sign of Christ's kenosis, a rite of purification, or a symbolic complement to baptism. Instead she argues that the context and culture of the pericope demand an understanding of the action as a sign of love that also encompasses such themes as the transmission of eternal life, the prerequisite for participation in the eternal banquet, and the investiture for mission. Jesus's command to imitate his deed therefore forms the community in love and equality.

Finally, the obscurity surrounding 1 Tim 5,10 has left exegetes with many questions and competing views. One possible approach considers "the saints" to be the beneficiaries of the Church who receive service from the widows. Yet Egasse leans toward identifying "the saints" as missionaries, preachers of the Gospel, whose feet the widows, servants of the House of God or the Church, wash in a rite of liturgical dimension. This would be in keeping with previous traditions that made footwashing a symbol of preparation for a discipline or mission.

The subsequent chapters in the volume cover "material" interpretations of the footwashing, that is, understanding Jesus's command to be a call to an actual practice of physically washing feet or performing physical service; and "spiritual" interpretations, that is, seeing Jesus's action as a metaphor for interior transformation.

After a brief examination of authors who used John 13 to condemn the continuation of Jewish ritualistic practices, the volume considers sources indicating a tradition of footwashing through physical interactions. A number of authors—including Clement of Alexandria, Basil of Caeserea, and Didymous the Blind—exhort Christians to serve others in imitation of Jesus's humble act of love: to wash another's feet is to perform service in the concrete dimension of everyday life. Others claim that Jesus invested his disciples with the authority to preach the Gospel through the preparatory washing (Clement of Alexandria, Eusebius, Severus of Gabala, and others). Despite the presence of such views regarding Christ's missioning of the Apostles, Egasse finds no certain evidence that such a ritual was continued by later Churches.

The most important material interpretation involves the existence of a

pre- or post-baptismal ritual of footwashing. Some authors adopted an allegorical interpretation of the washing as a sign of baptism and the purification that takes place in the sacrament (Irenaeus of Lyons, Tertullian, Gregory of Nyssa). Though Egasse does not find this meaning in the original context of John 13, the allegorical view did assume some prominence in the tradition. Yet Ambrose of Milan stands out as the most prominent witness to an existing post-baptismal rite that the Milanese bishop both justifies and invests with theological import. Despite the absence of such a practice in the Roman church, Ambrose explains that, while the waters of baptism cleanse one from personal sin, the footwashing removes the fault of Adam. Thus he identifies the washing of feet with the healing of the serpent's wound on the "foot" of humanity. Other churches, such as those in Spain, appear to have had a similar rite, though it eventually fades from prominence in the West.

The survey of "immaterial" interpretations focuses upon the rise of the dominant theme for future treatments of John 13: the footwashing as a sign of spiritual humility. Origen of Alexandria casts a long shadow over this tradition, and Egasse dedicates a lengthy chapter to his influence. Origen vehemently opposed physical interpretations because they subverted the social order, and he therefore developed a reading that highlighted Christ's assumption of our infirmities and the purifying action of his teachings. Christ "began" to wash the disciples' feet in order to convey his teaching, but his act is consummated in the giving of himself on the cross. The Christian must imitate this path established by Christ in humble service to others. This theme of Christ's humility and *kenosis* would thrive in such later Fathers as John Chrysostom, Theodore of Mopsuestia, Cyril of Alexandria and, most of all, Augustine of Hippo.

Egasse's study tells a story of a sign once pregnant with meanings in the Mediterranean and Middle Eastern cultures of its time that acquired new and dominant interpretations in different periods and contexts. Though the footwashing was primarily evoked as a symbol for Christian humility by later generations, this book makes the case particularly for a recovery of the footwashing as a ritual missioning and, above all, a service of reciprocal love. In addition, it reveals a source for feminist theologians, since the footwashing passages generally involve women, while Jesus's assumption of this role demonstrates solidarity with the women's actions. In general, the fact that the ritual has fallen into desuetude, despite Jesus's own commandment, proves to be lamentable given its rich scriptural and patristic roots. Further reflection on the fruit of this volume, along with continuing studies of the material, may help to reinvigorate a practice of powerful Christological and prophetic significance.

This book will be of particular interest to scholars of the Scriptures and Patristics, though liturgists and theologians will also find it worthwhile reading. A set of tables comparing various texts and traditions in the appendices also prove useful.

John GAVIN

1 College Street
Ciampi Hall
Worcester, MA 01610
U.S.A.

NUNTII PERSONARUM ET RERUM

Pontificium Institutum Biblicum
Annus academicus 2015-2016. II semestre

Auditores inscripti erant 303, qui in diversas categorias sic distribuebantur:

	Ad Doctoratum	Ad Licentiam	Hospites	Universi
Fac. Biblica	50	219	18	287
Fac. Orientalistica	1	2	13	16
Universi	51	221	31	303

Nationes	62	Alumni	303
Dioceses	137	Alumni	158
Inst. Religiosorum	45	Alumni	93
Inst. Religiosarum	15	Alumnae	15
Ex statu laicali	37	Alumnae	26
		Alumni	11

Laureae

Laureae in Re Biblica digni declarati sunt:

EID Toni, *Le perturbateur d'Israël.* Étude de la racine עכר lors de la rencontre entre Akhab et Élie (1 R 18,17-45) et son contexte (cum laude) – Moderatore: Stephen PISANO, S.J.

GENUNG Matthew Charles, *«And They Sold Joseph».* Incoherence and Meaning in the Composition of Genesis 37 (magna cum laude) – Moderatore: Jean Louis SKA, S.J.

KANG, Su Won, *L'atteggiamento del salterio greco verso i popoli pagani.* Studio comparativo tra il TM e la LXX sul tema dell'universalismo (magna cum laude) – Moderatore: Gianni BARBIERO, S.D.B.

MENSAH Michael Kodzo, *«Converti pedes meos ad testimonia tua» (Ps 119,59).* Torah in the Fifth Book of the Psalter (summa cum laude) – Moderatore: Gianni BARBIERO, S.D.B.

OSSANDON WIDOW Juan Carlos, *Los orígenes del canon de la Biblia Hebrea.* Análisis de los testimonios de Flavio Josefo y de 4 Esdras (magna cum laude) – Moderatore: Joseph SIEVERS.

PALMA Edoardo Maria, *«Trasformàti in Cristo».* L'antropologia paolina nella Lettera ai Galati (summa cum laude) – Moderatore: Pasquale BASTA.

SZKREDKA Slawomir, *Luke's Portrayal of Sinners.* Rhetoric of Direct and Indirect References to Sinfulness in Luke 5,1 – 6,11 (magna cum laude) – Moderatore: Dean BÉCHARD, S.J.

BIBLICA 97.3 (2016) 476-477

Doctores in Re Biblica renuntiati sunt, typis edita thesi:

ATTARD Stefan, *The Implications of Davidic Repentance.* A Synchronic Analysis of Book 2 of the Psalter (Psalms 42–72) (Analecta Biblica - Dissertationes 212; Roma, GB Press, 2016). xxvii-545 p.

EID Toni, *Le perturbateur d'Israël.* Étude de la racine עכר lors de la rencontre entre Akhab et Élie (1 R 18,17-45) et son contexte (Roma 2016). 85 p. [estratto]

FAVALE Antonio, *Dio d'Israele e dei popoli.* Anti-idolatria e universalismo nella prospettiva di Ger 10,1-16 (Analecta Biblica - Dissertationes 211; Roma, GB Press, 2015). xvi-678 p.

GENUNG Matthew Charles, *"And They Sold Joseph".* Incoherence and Meaning in the Composition of Genesis 37 (Roma 2015). 70 p. [estratto]

KANG Su Won, *L'atteggiamento del salterio greco verso i popoli pagani.* Studio comparativo tra il TM e la LXX sul tema dell'universalismo (Roma 2016). 140 p. [estratto]

LANDI, Antonio, *La testimonianza necessaria.* Paolo testimone della salvezza universale a Roma in At 28,16-31 (Analecta Biblica - Dissertationes 210; Roma, GB Press, 2015). 455 p.

LEPORE Leonardo, *Le astuzie dello scriba.* Studio di una tecnica redazionale tardiva di riscrittura. Exempla in Exodo (Supplementi alla Rivista Biblica 58; Bologna, Edizioni Dehoniane, 2014). 189 p.

MACNAMARA John William (Luke), *«My Chosen Instrument».* The Characterisation of Paul in Acts 7:58 – 15:41 (Analecta Biblica - Dissertationes 215; Roma, GB Press, 2016). xviii-496 p.

MENSAH Michael Kodzo, *«I turned back my feet to your decrees» (Ps 119,59).* Torah in the Fifth Book of the Psalter (Österreichische Biblische Studien 45; Frankfurt am Main, Peter Lang, 2016). 370 p.

POZZOBON Mirko, *La Peshitta del secondo libro di Samuel* (Analecta Biblica - Dissertationes 214; Roma, GB Press, 2016). xiii-576 p.

LIBRI AD DIRECTIONEM MISSI

The following list mentions books on biblical and related studies sent recently to *Biblica*, including those which may not actually be reviewed in this journal. Inclusion of the book in the list is no indication of the editorial opinion concerning it.

Books sent to this journal will not be returned to the senders, even if no review of them is published in it, unless sent at the request of the editors of *Biblica*.

Please address all books and related correspondence to: Editorial Office, *Biblica*, Pontificio Istituto Biblico, Via della Pilotta 25, I-00187 Rome, Italy.

Callender, Dexter E., Jr., *Myth and Scripture*. Contemporary Perspectives on Religion, Language, and Imagination (Resources for Biblical Study 78). Atlanta, GA, Society of Biblical Literature, 2014. xi-311 p. 15 × 23. $36.95

Chancey, Mark A. – **Meyers**, Carol – **Meyers**, Eric M. (eds.), *The Bible in the Public Square*. Its Enduring Influence in American Life (Biblical Scholarship in North America 27). Atlanta, GA, Society of Biblical Literature, 2014. vi-222 p. 15 × 23. $29.95

Dell, Katharine – **Kynes**, Will (eds.), *Reading Ecclesiastes Intertextually* (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 513). New York – London, Bloomsbury T&T Clark, 2014. xxiii-326 p. 16 × 24. £70.00

Grabiner, Steven, *Revelation's Hymns*. Commentary on the Cosmic Conflict (Library of New Testament Studies 511). London – New Delhi, Bloomsbury, 2015. xv-254 p. 16 × 24. £65.00

Gregorio Magno, *Storie di Santi e di Diavoli (Dialoghi)*. Volume I (Libri I-II). Quarta Edizione (Scrittori greci e latini). *s. l.*, Fondazione Lorenzo Valla – Mondadori, 2014. xcix-410 p. 13 × 23

Jarick, John (ed.), *Perspectives on Israelite Wisdom*. Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 618). London – New Delhi, Bloomsbury T&T Clark, 2015. xii-494 p. 16 × 24. £12.75

Keith, Chris – **Roth**, Dieter T. (eds.), *Mark, Manuscripts, and Monotheism*. Essays in Honor of Larry W. Hurtado (Library of New Testament Studies 528). London – New Delhi, Bloomsbury T&T Clark, 2015. xxii-276 p. 16 × 24. £70.00

Kelle, Brad E. – **Ames**, Frank Ritchell – **Wright**, Jacob L. (eds.), *Warfare, Ritual, and Symbol in Biblical and Modern Contexts* (Ancient Israel and its Literature 18). Atlanta, GA, Society of Biblical Literature, 2014. xi-308 p. 15 × 23. $38.95

Kipfer, Sara, *Der bedrohte David*. Eine exegetische und rezeptions-geschichtliche Studie zu 1Sam 16 – 1Kön 2 (Studies of the Bible and Its Reception 3). Berlin – Boston, de Gruyter, 2015. xii-712 p. 16 × 23. €129.95

Kratz, Reinhard, *Israel.* The History, Tradition, and Archives of Israel and Judah. Oxford, University Press, 2015. viii-280 p. 16 × 24. £65.00

La Biblia. Libro del Pueblo de Dios. *s. l.*, Verbo Divino, 2015. xxx-2237 p. 16 × 22

BIBLICA 97.3 (2016) 478-480

Lambert, David A., *How Repentance Became Biblical*. Judaism, Christianity, and the Interpretation of Scripture. Oxford, University Press, 2015. xiii-266 p. 16 × 24. £47.99

Landi, Antonio, *La testimonianza necessaria*. Paolo, testimone della salvezza universale a Roma in At 28,16-31 (Analecta Biblica 210). Roma, Gregorian & Biblical Press, 2015. 455 p. 15 × 21. €35

Longenecker, Richard N., *Paul, Apostle of Liberty*. Second edition. Grand Rapids, Michigan – Cambridge, U. K., William B. Eerdmans Publishing Company, 2015. xxviii-407 p. 15 × 23,5. $34.00 – £22.99

Mainwaring, Simon, *Mark, Mutuality, and Mental Health*. Encounters with Jesus (Semeia Studies 79). Atlanta, GA, Society of Biblical Literature, 2014. xiii-359 p. 15 × 23. $45.95

McFarland, Orrey, *God and Grace in Philo and Paul* (Supplements to Novum Testamentum 164). Leiden – Boston, Brill, 2015. xi-275 p. 15,5 × 23,5

Navarro Puerto, Mercedes – **Perroni**, Marinella (eds.), *Gospels*. Narrative and History (The Bible and Women. New Testament Vol. 2.1). Atlanta, SBL Press, 2015. xxxi-548 p. 15 × 23

O'Brien, Julia M., *Micah* (Wisdom Commentary 37). Collegeville, MN, Liturgical Press, 2015. lxii-141 p. 16 × 23,5

Olyan, Saul M. (ed.), *Ritual Violence in the Hebrew Bible*. New Perspectives. Oxford, University Press, 2015. xi-190 p. 16 × 24. £47.99

Patterson, Jane Lancaster, *Keeping the Feast*. Metaphors of Sacrifice in 1 Corinthians and Philippians (Early Christianity and Its Literature 16). Atlanta, SBL Press, 2015. xi-205 p. 15 × 22,5

Pettigiani, Ombretta, «Ma io ricorderò la mia alleanza con te». La procedura del *rîb* come chiave interpretativa di Ez 16 (Analecta Biblica 207). Roma, Gregorian & Biblical Press, 2015. 457 p. 15 × 21. €34

Ponce Rodriguez, Pablo, *El símbolo antropológico de los vestidos en el libro del Apocalipsis*. Investigación exegético-teológica (Tesi Gregoriana 218). Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana – Gregorian & Biblical Press, 2015. 257 p. 17 × 24. €24

Porter, Stanley E. – **Pitts**, Andrew W., *Fundamentals of New Testament Criticism*. Grand Rapids, Michigan – Cambridge, U. K., William B. Eerdmans Publishing Company, 2015. xvi-202 p. 15 × 23. $22.00 – £14.99

Quirke, Stephen, *Exploring Religion in Ancient Egypt* (Blackwell Ancient Religions). Chichester, UK, Wiley Blackwell, 2015. viii-271 p. 15 × 23. £22.99

Reiser, Marius, *Kritische Geschichte der Jesusforschung*. Von Kelsus und Origenes bis heute (Stuttgarter Bibelstudien 235). Stuttgardt, Katholisches Bibelwerk, 2015. 204 p. 14,5 × 20,5. €28

Sneed, Mark R., *Was There a Wisdom Tradition?* New Prospects in Israelite Wisdom Studies (Ancient Israel and Its Literature 23). Atlanta, SBL Press, 2015. xi-325 p. 15 × 22,5

Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt (SNTU). Serie A (Aufsätze). Band 40. Linz, Katholische Privat-Universität, 2015. 263 p. 15 × 23

Sturdevant, Jason S., *The Adaptable Jesus of the Fourth Gospel*. The Pedagogy of the Logos (Supplements to Novum Testamentum 162). Leiden – Boston, Brill, 2015. xvi-253 p. 15,5 × 23

The Greek-English New Testament. UBS Fifth Revised Edition and New

International Version. Grand Rapids, Zondervan, 2015. xvii-82*-1750 p. 13 × 19. $69.99

Tucker, W. Dennis, Jr., *Constructing and Destructing Power in Psalms 107–150* (Ancient Israel and Its Literature 19). Atlanta, GA, Society of Biblical Literature, 2014. xii-227 p. 15 × 23. $28.95

van der Vorm-Croughs, Mirjam, *The Old Greek of Isaiah*. An Analysis of its Pluses and Minuses (Septuagint and Cognate Studies 61). Atlanta, GA, Society of Biblical and Cognate Literature, 2014. xiii-577 p. 15 × 23. $75.95

Vriesen, Karel J. H. – **Wagner-Lux**, Ute. (eds.), *Gadara – Umm Qēs II*. The Twin Churches on the Roman-Byzantine Terrace and Excavations in the Streets (Abhandlungen des deutschen Palästina-Vereins 30/2). Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2015. xii-387 p. 21,5 × 30. €69

Widmer, Michael, *Standing in the Breach*. An Old Testament Theology and Spirituality of Intercessory Prayer (Siphrut: Literature and Theology of the Hebrew Bible). Winona Lake, MI, Eisenbrauns, 2015. xiv-592 p. 16 × 23,5. $64.50

Wilson, Lindsay, *Job* (The Two Horizons Old Testament Commentary). Grand Rapids, Michigan – Cambridge, U. K., William B. Eerdmans Publishing Company, 2015. xi-420 p. 16 × 23. $28.00 – £8.99

Wilson, Stephen M., *Making Men.* The Male Coming-of-Age Theme in the Hebrew Bible. Oxford, University Press, 2015. xv-250 p. 16 × 24. £47.99

Zumstein, Jean, *L'apprentissage de la foi*. A la découverte de l'évangile de Jean et de ses lecteurs (Essais bibliques 50). Genève, Labor et Fides, 2015. 110 p. 15 × 22,5. €15

Zumstein, Jean, *Das Johannesevangelium* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neuer Testament 2). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2015. 795 p. 17 × 34,5. €120

ISSN 0006-0887

This periodical is indexed in the ATLA Religion Database, published by the American Theological Library Association, 250 S. Wacker Dr., 16th Flr., Chicago, IL 60606. E-mail: atla@atla.com. http://*www.atla.com*/

GIANPAOLO SALVINI, Direttore Responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6229 del 24-3-1958 del Reg. della Stampa
Numero Iscrizione ROC: 19890

Associato all'Unione Stampa Periodica Italiana

Finito di stampare nel mese di ottobre 2016
Tip.: Ist. Salesiano Pio XI - Via Umbertide, 11 - 00181 Roma